دلیل واستدلال

تعارف، اقسام ضوابط اور احکام

جس میں دلیل واستدلال کا مفہوم طریقہ کار، مختلف علوم وفنون میں استعمال ہونے والے دلائل، دلیل کی صحت کی شرائط، دلیل کے سقم کی وجوہات واسباب، مغالطات کا مفہوم اور بنیادی اقسام، علم منطق کا مغز وغایت، دین وشریعت میں عقل کی حیثیت واہمیت پر سیر حاصل گفتگو کی گئی ہے۔

تالیف:

مفتی عبید الرحمن صاحب

جامعہ محمدیہ مایار، مردان

مکتبۃ دار التقویٰ، مردان

نام کتاب: ۔۔۔دلیل واستدلال تعارف،اقسام ضوابط اور احکام

مصنف:۔۔۔۔۔۔۔ مفتی عبیدالرحمٰن صاحب، مردان

صفحات:۔۔۔۔۔۔۔۱۴۴

اشاعت:۔۔۔۔۔۔۔۲۶ رجب الخیر ۱۴۴۴ھ

ناشر:۔۔۔۔ مکتبہ دارالتقویٰ، مردان کے پی کے، پاکستان۔

فون نمبر: 03009326101

03143017364

ای میل:adilraza.ar28@gmail.com

تعارفِ کتاب

یہ ایک حقیقت ہے کہ ابتدائے آفرینش سے انسان دلیل اور صحیح استدلال کا بڑا قدر دان واقع ہوا ہے کیونکہ دلیل ایک ایسی قوت ہے جس کے ذریعے کسی بھی فکر اور نظریے کو مسلط یا زیر کیا جاسکتا ہے، اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ دلیل کلام کے اندر ایک روح کا کام کرتی ہے جو بالکل فضول اور بے جان بات کو انتہائی جاندار بنا کر منوالیتی ہے، دلیل ایک ایسا حسن ہے کہ سنگ دِل اور لاپرواہ شخص کو موم کر کے آمادہ کرلیتی ہے، دلیل کی حیثیت کبھی بھی ایک مؤثر دَواء سے کم نہیں ہوئی جو شک اور تذبذب کے شکار مریض کی تسلی بخش تشفی کراتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ عام معمول کی زندگی میں بھی ہوشمند افراد بغیر دلیل کے کسی بات کی طرف خاص التفات نہیں کرتے اور جو حضرات علمی ماحول کے عادی ہیں، ان کے لئے تو ایسی بات دردِ سر اور سخت بوجھ کا باعث بنتی ہے، ہمیں بھی اس بات کا بارہاں تجربہ ہوا، سن 2021ء میں جب تخصص فی الفقہ کے لئے مؤلفِ کتاب محسنی و استاذی مفتی عبید الرحمٰن صاحب دامت فیوضہم کی خدمت میں حاضر ہوا، داخلہ لیا اور باقاعدہ اسباق کا آغاز ہوا، تو "الاَشباہ والنظائر" کے درس کے دوران اور فقہی مجالس میں مناقشہ کے اندر اور بالخصوص اُصولِ فقہ میں حضرت شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کا ایک مختصر متن شاملِ نصاب تھا، بھرپور تنقیدی انداز میں اس کا درس ہوتا تھا، اس میں

تقریباً ہر بات کی لم اور دلیل پوچھی جاتی تھی۔دلیل کے طور پر جب اپنی طرف سے ہم کچھ اوٹ پٹانگ مارتے اور صحیح نہ ہوتی، تو اس سے استاذ جی کو سخت اذیت پہنچتی اور ہمیں بھی مشفقانہ رگڑائی کے ساتھ شاید روزانہ اس امتحان سے گزرنا پڑتا تھا۔استاذ جی دلیل کی غلطی کی وضاحت بھی فرماتے کہ دلیل کس طرح غلط ہے اور استدلال میں غلطی کا سبب کیا ہے ؟۔اس طرح اس بات کا احساس ہوتا تھا کہ درست دلیل اور صحیح استدلال کا طریقہ کار کب اور کیسے ہم سمجھ پائیں گے ؟

بالآخر بعض ساتھیوں نے حضرت استاد جی سے درخواست کی کہ اگر آسان انداز میں دلیل اور استدلال کے حوالے سے آپ کچھ تحریر فرمادے، جس سے ایک متوسط درجہ کا طالب علم بھی بآسانی استفادہ کر سکے ،اللہ تعالیٰ حضرت استاذ جی کو اپنی شان کے مطابق جزائے خیر عطافرمائے کہ ہماری درخواست قبول فرمائی،اور واقعی بہت ہی سہل انداز میں منفرد موضوع کی یہ کتاب مرتب فرمائی ،ہمارے خیال میں اگر کند ذہن طالب علم بھی اس کو بغور دو تین مرتبہ مطالعہ کر لے ،تو ان شاءاللہ کافی حد تک منطق کے مقاصد تک رسائی حاصل ہو جائے گی اور دلیل و استدلال کے طریقہ کار سے مانوس ہو جائے گا۔

کتاب میں :

(1)دلیل کے وہ تقسیمات جن کی پیچیدہ ابحاث میں عموماً کئی کئی دن گزر جاتے ہیں،انتہائی آسان اور پُر مغز انداز میں عام فہم مثالوں کے ساتھ ذکر کی گئیں ہیں۔

(2)دلیل سے استفادہ کرنے کا طریقہ کار واضح کیا گیا ہے۔

(3)استدلال کرنے میں کونسی غلطیاں کیونکر کی جاتی ہیں ،ان مغالطات کو دلکش انداز پیش کیا گیا ہے۔

(4) عقل کا دائرہ کار، عقل کی شرعی حیثیت ومقام پر سیر حاصل بحث کیا گیا ہے۔

(5) حسن وقبح کے عقلی یا ذاتی ہونے کے حوالے سے فیصلہ کن بحث درج کیا گیا ہے۔

(6) عقل و نقل کے درمیان ظاہری تعارض کا دفعیہ اور عقل و نقل کے درمیان تضاد سے نکلنے کا لائحہ عمل اور اس کے ضمن میں حضرات متکلمین کے مباحث کا مختصر تجزیہ اور لب لباب بڑی عرق ریزی کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔

یہ کتاب جس طرح درس وتدریس، تعلیم و تعلم سے وابستہ حضرات کے لئے بہت سی باتوں میں اطمئنان کا سامان فراہم کرے گی ،اس سے کہی زیادہ فنِ مناظرہ کے ساتھ سنجیدہ تعلق رکھنے والے اہلِ علم کو اس سے فائدہ ہو گا، منطق کی دقیق مباحث سے مایوس طلبہ بھی اس کے ذریعے اپنی کمزوری کا تدارک کر سکیں گے۔

اللہ تعالیٰ اس کتاب کو ہم سب کے لئے بہت ہی نافع بنائے اور حضرت استاذ جی کو اس کے بدلے بہترین جزائے خیر عطا فرمائے اور اللہ کرے کہ جس طرح حضرت استاذ جی کی دیگر کتابوں اصولِ تکفیر، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے مسائل ضوابط واحکام ، فقہ البدعہ ، مسئلہ توحید وشرک

وغیرہ کثیر نگارشات کو اکابر نے داد و تحسین کے کلمات سے نوازا اور آپ کی تحقیق، اعتدال اور دیانت کو سراہا، اسی طرح اس انوکھی تحریر کو بھی پزیرائی اور قبولیت نصیب ہو۔ آمین۔

اللہ تعالیٰ حضرت استاذ جی کی تمام علمی خدمات اور سوزِ دل کی آہات کو قبول فرما کر پورے عالم کے لئے ہدایت کا ذریعہ بنائے، آمین۔

بندہ محمد طاہر عفی عنہ

حالاً مقیم جامعہ محمدیہ مایار، مردان

18 رجب المرجب 1443ھ

باب اول

دلیل واستدلال کا تعارف اور اقسام

دلیل کی لغوی واصطلاحی تعریف

"دلیل" کا لفظ دلالت سے نکلا ہے دال، لام، لام مادہ سے اس کا لغوی معنٰی ہے ''رہنمائی کرنا''،''اطلاع دینا''۔ اس معنٰی کے لحاظ سے دلیل کا آسان مفہوم رہنمائی کرنے والی اور راستہ دکھانے والی چیز کے ہے، اسی مناسبت سے رہنمائی، ہادی، ثبوت اور حجت کو بھی دلیل کہا جاتا ہے۔

اصطلاحی طور پر "دلیل" کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں۔ علامہ سیوطی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

الدَّلِيلُ: مَا يُؤَدِّي إِلَى إِدْرَاك الْمَطْلُوب، وَقيل: مَا يلْزم من الْعلم بِهِ الْعلم بِشَيْء آخر، وَقيل: مَا يُمكن التَّوَصُّل بِصَحِيح النّظر فِيهِ إِلَى مَطْلُوب خبري، وَقيل: هُوَ كل أَمر صَحَّ أَن يتَوَصَّل بِصَحِيح النّظر فِيهِ إِلَى علم مَا لم يعلم باضطرار.[1]

ترجمہ: "دلیل وہ چیز ہے جو مطلوب پانے تک پہنچائے، اور ایک قول یہ ہے کہ: جس کے علم سے لازماً دوسری چیز کا علم

---

[1] معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم (ص: ٧٧)

ہو جائے، یہ بھی کہا گیا ہے کہ : جس کے اندر درست غور وفکر کرنے سے مطلوبِ خبری (یعنی ایسا مطلوب جو خبر کی قبیل سے ہو) تک پہنچنا ممکن ہو، اور ایک قول یہ ہے کہ : ہر وہ بات جس کے اندر درست غور وفکر کرنے سے غیر اختیاری طور پر نامعلوم چیز یا بات تک رسائی ہو جائے"

درج بالا عبارت میں دلیل کی چار تعریفات نقل کی جاتی ہیں، اس کے علاوہ بھی اہل علم نے مختلف تعبیرات اختیار فرمائی ہیں۔ یہاں ان میں سے مزید دو مشہور تعریفیں یہاں ذکر کی جاتی ہیں تاکہ اس کے مختلف پہلوؤں واضح ہوں۔

پہلی تعریف:

"مَا يلْزم من الْعلم بِهِ الْعلم بِشَيْء آخر-"

عام طور پر دلیل کی یہی تعریف ذکر کی جاتی ہے یعنی وہ چیز جس پر علم آجانے کی وجہ سے کسی دوسری چیز کا علم ضرور حاصل ہو جائے، وہ دلیل کہلاتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ دلیل کے لئے دو باتوں کی ضرورت پڑتی ہے، ایک تو یہ کہ اس کو جاننے کی وجہ سے کسی دوسری چیز کا جاننا لازم ہو اور لزوم کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کے درمیان جدائی ممکن نہ ہو، لہذا اگر ایک چیز ایسی ہے کہ جس کو جاننے سے دوسری چیز معلوم تو ہو سکتی ہے لیکن اس کا معلوم ہونا ضروری نہ ہو، تو وہ دلیل نہیں کہلائے گی۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہاں لفظ "علم "استعمال کیا گیا ہے اور منطقی اصطلاح میں اس سے علم یقینی مراد لیا جاتا ہے جس میں ظن داخل نہیں ہوتا، لہٰذا اگر اس اصطلاح کو

یہاں پیش نظر رکھا جائے تو اس کا حاصل یہ ہوگا کہ جس چیز کے علم ویقین کی وجہ سے دوسری چیز کا علم ویقین حاصل ہو جائے، وہ دلیل کہلاتا ہے۔اب اگر کسی چیز کی وجہ سے دوسری چیز پر اطلاع تو ہو جاتی ہے لیکن وہم، شک یا ظن کے درجہ میں، تو وہ بھی دلیل نہیں کہلائے گی۔

علم منطق میں عموماً دلیل ایسی ہی یقینی چیز کو کہا جاتا ہے،اس لئے اس کے مطابق یہ تعریف درست ہے البتہ اصول فقہ اور دیگر علوم وفنون میں دلیل یقینیات میں منحصر نہیں ہے بلکہ ظنیات کو بھی دلائل قرار دیا جاتا ہیں یہاں تک کہ بعض اوقات جس چیز سے دوسری چیز کا وہم اور شک ہو جائے ،اس کو بھی دلیل سے تعبیر کیا جاتا ہے، گویا اس استعمال کے لحاظ سے دلیل امارۃ اور علامت کے مترادف لفظ ہے،اس لئے اصولی نقطہ نظر سے یا تو درج بالا تعریف میں مذکور لفظ "علم" میں تعمیم کر لینا مناسب ہے کہ صرف یقین کے ساتھ اس کو خاص نہ رکھا جائے بلکہ ظن کو بھی اس کے تحت داخل کیا جائے جس طرح اس لفظ کے لغوی معنٰی واستعمال کا تقاضا ہے اور یا اگر علم کو یقین ہی کے معنٰی میں رکھنا ضروری ہو تو اس میں مزید ظن کا لفظ شامل کر دینا ضروری ہے۔علامہ کفوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

> والتعريف الْمَشْهُور للدليل: هُوَ الَّذِي يلْزم من الْعلم بِهِ الْعلم بِوُجُود الْمَدْلُول..والتعريف الْحسن الْجَامِع: أَنه هُوَ الَّذِي يلْزم من الْعلم أَو الظَّن بِهِ الْعلم أَو الظَّن بتحقق شَيْء آخر..والتعريف بِأَنَّهُ هُوَ الَّذِي يلْزم من الْعلم بِهِ

الْعلـم بتحقـق شَيْء آخـر هُـوَ تَعْرِيـف الـدَّلِيل الْقطعِي لَا مُطلق الدَّلِيل الَّذِي هُوَ أَعـم مـن أَن يكون قَطْعِيا أَو ظنيا.[1]

ترجمہ:"دلیل کی مشہور تعریف یہ ہے کہ جس کے علم سے مدلول کے وجود کا علم ہو جائے۔اور جامع اور بہتر تعریف یہ ہے کہ :دلیل وہ چیز ہے کہ جس کے علم یا گمان ہو جانے سے ایک اور چیز کے ثبوت کا علم یا گمان ہو جائے۔۔اور جس کے علم سے دوسری چیز کے تحقق کا علم ہو جائے یہ دلیلِ قطعی کی تعریف ہے نہ کہ مطلق دلیل کی ،جو دلیلِ ظنی یا قطعی سے زیادہ عام ہے"۔

دوسری تعریف:

"الدليل هـو المركّـب مِـن قضـيتين للتـأدّي إلى مجهول نظريّ."[2]

ترجمہ:"دلیل وہ ہے جو مجہولِ نظری تک رسائی کے لئے دو قضیوں سے مل کر بنی ہو۔

اس تعریف کے متعلق چند باتوں کی وضاحت مناسب معلوم ہوتی ہیں:

---

[1] الكليات،ص: ٤٤٠.

[2] رشيدية،ص٢٨.

الف: یہاں "قضیتین "کہا گیا، جس کا مطلب یہ ہے کہ دلیل کم از کم دو قضایا سے مل کر بنتی ہے، بعض اوقات الفاظ و کلمات میں صرف ایک ہی قضیہ ذکر کیا جاتا ہے، چنانچہ عام باتوں میں صرف صغریٰ کے ذکر کرنے پر اکتفاء کیا جاتا ہے لیکن اس کو استدلال کے سانچہ میں ڈالا جائے تو دو ہی کلمات بنتے ہیں۔اسی طرح بعض دلائل میں بظاہر دو سے زیادہ قضایا کی ضرورت محسوس ہوتی ہے اور تبھی جا کر وہ صحیح نتیجہ تک رہنمائی کا کام کرتی ہیں، لیکن محققین کے نزدیک وہ دراصل ایک دلیل و قیاس نہیں ہوتا بلکہ دو یا اس سے زیادہ دلائل و قیاسات کو ایک ساتھ جمع کر لی جاتی ہیں،اور اگر بالفرض کہیں واقعۃً ایسی دلیل فرض کی جائے جو محض دو قضایا سے مکمل نہ ہوتی ہو بلکہ دو سے زیادہ قضایا کی ضرورت پڑتی ہو تو وہاں یہی کہا جا سکتا ہے کہ یہاں تعریف میں کم از کم مقدار کا ذکر کیا گیا ہے کہ دلیل کم از کم دو قضایا سے مل کر بنتی ہے،اس سے زیادہ قضایا سے مل کر متحقق ہونے کی نفی لازم نہیں آتی۔

ب:"للتأدّي" یہاں "لام"کو تعلیل و غرض کے لئے قرار دینا مناسب معلوم ہوتا ہے،اس کے مطابق مطلب یہ ہوگا کہ دلیل وہ چیز ہے جس کو مختلف قضایا سے جوڑ کر مرکب ہی اس لئے کیا جائے کہ اس کے ذریعہ کسی مجہول بات کو معلوم کیا جا سکے۔اس تشریح کے مطابق یہ تعریف ان چیزوں کو بھی شامل ہوگی جن کو "استدلالات فاسدہ" کہا جاتا ہے کیونکہ دلیل کے سائے تلے وہ بھی داخل ہیں اگرچہ صحیح نتیجہ دینے سے قاصر

ہیں۔اور اگر "لام" کو لامِ عاقبت قرار دیا جائے تو بھی یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ جس دلیل سے مجہول بات تک رسائی نہ ہو جائے وہ مستدِل کے حق میں دلیل نہیں ہے کیونکہ دلیل کا تو کام اور مقصد ہی یہی تھا کہ وہ کسی غیر معلوم بات کی طرف رہنمائی کرے۔

ج:"إلى مجهول نظريّ" یہاں نظری کی قید لگا کر بدیہی بات خارج ہو گئی اور مطلب یہ ہوا کہ اگر بالفرض کہیں بدیہی بات نامعلوم ہو اور اس کو معلوم کرنے کے لئے قضایا کو ترتیب دی جائے تو وہ دلیل نہیں کہلائے گی، کیونکہ قضایا کو ترتیب کسی نظری بات کو معلوم کرنے کے لئے نہیں دی گئی، بلکہ بدیہی بات علم مقصود تھا۔ یہ ایک اصطلاحی واعتباری نکتہ ہے ،ورنہ لغوی لحاظ سے بدیہی اور نظری کے درمیان اس باب میں کوئی فرق نہیں ہے بلکہ دونوں کو معلوم کرنے کے لئے جب قضایا کو ایک خاص ترتیب میں پروئی جاتی ہیں، وہ دلیل کہلاتی ہے۔

استدلال کا مفہوم و تعارف

استدلال باب "استفعال" کا مصدر ہے ،اس باب کی ایک خاصیت "طلب" بھی ہے، لہٰذا استدلال کا معنٰی ہوا: دلیل طلب کرنا، کسی سے دلیل پیش کرنے کا مطالبہ کرنا۔ بعض اوقات خود دلیل قائم کرنے کو بھی استدلال کہا جاتا ہے،اس میں بھی بعض حضرات کے نزدیک کسی خاص دلیل کی قید نہیں ہے بلکہ کسی بھی دلیل کے پیش کرنے کو استدلال سے تعبیر کیا جاتا ہے جبکہ کئی حضرات کے نزدیک ہر دلیل کا پیش کرنا استدلال نہیں کہلاتا، بلکہ

ایک خاص دلیل پیش کرنے کو ہی استدلال سے موسوم کیا جاتا ہے، وہ خاص دلیل کونسی ہے؟اس میں بھی آراء متعدد ہیں: بعض کے نزدیک نص اور اجماع کے علاوہ کوئی دلیل پیش کرنا استدلال ہے ،جبکہ دیگر بہت سے حضرات کے نزدیک اس میں مطلق قیاس یا خاص قیاسِ علت بھی شامل ہے۔[1] یہاں اس تحریر میں لفظ "استدلال" سے درج بالا دوسرا معنٰی مراد لیا جائے گا یعنی دلیل قائم کرنا، چاہے اس کی بنیاد نص بنائی جائے جائے یا کوئی اور چیز۔

انسانی زندگی میں استدلال ودلیل کی اہمیت

انسان کرہ ارض پر اللہ تعالٰی کی طرف سے خلیفہ کی حیثیت سے بھیجا گیا ہے، حکمتِ ایزدی سے اس قدر محتاج بلکہ سراپا احتیاج وفقر بنایا گیا ہے ،اپنے مقاصد واہداف کے حصول اور تکمیل کے لئے اسے مختلف امور کی ضرورت پڑتی ہے، لیکن کونسی چیز اس کے کام کی ہے اور کونسی نہیں؟ کونسی چیز کس حد تک اور کس طرح اس کے لئے مفید بن سکتی ہے اور کونسی نہیں؟ یہ ،اور ان جیسے دیگر تمام باتوں کے لئے علم وشعور کا ہونا ضروری ہے جس کے سہارے وہ صحیح وغلط اور اچھے برے میں فرق وتمیز کر سکے، کسی چیز کا صحیح یا غلط ہونا گو مختلف ذرائع سے معلوم کیا جاسکتا ہے لیکن اس کا عام ومتداول راستہ اگر کوئی ہے تو وہ یہی دلیل واستدلال کا ہے۔

---

[1] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: کشاف اصطلاحات الفنون، ج۲ ص۱۳، مادہ "استدلال"

اس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اگر انسان عقلمندی اور باشعوری کی زندگی گزارنا اور باور کرانا چاہے تو دلیل واستدلال کے بغیر ممکن نہیں کہ وہ اس کو ثابت کر سکے اور یہ بھی بالکل واضح ہے کہ دلیل کی ضرورت صرف دینی زندگی کے لئے نہیں بلکہ دنیوی کارزارِ حیات میں بھی اس کی اتنی ہی ضرورت پیش آتی ہے جتنی دینی وشرعی رہنمائی کے لئے اس کا سہارا لینا پڑتا ہے، کیونکہ دلیل کا تعلق محض دین ومذہب کے ساتھ نہیں ہے بلکہ کسی بھی نامعلوم چیز کو معلوم کرنے لئے اس کے بغیر چارہ کار نہیں، چاہے وہ دنیوی قضیہ ہو یا دینی مسئلہ۔

انسان کو بدیہی طور پر جو باتیں معلوم ہوتی ہیں وہ قطعاً اس قابل نہیں ہوتی کہ انسانی زندگی کی ضرورت کو پوری کرے بلکہ اس کے لئے ضرور نظری چیزوں کو جاننے کی زحمت کرنی پڑتی ہے، ورنہ دائرہ معلومات نہایت محدود رہے گا اور اس کی ضرورتیں کسی طرح پوری نہ ہوگی۔

اور اگر کوئی شخص غیر معلوم باتوں کو معلوم کرنے کے لئے استدلال تو کرتا ہے لیکن اس کے اصول وضوابط کا لحاظ نہیں رکھتا، تو پہلے شخص کی بنسبت اس کا خزانہ معلومات اگرچہ کچھ زیادہ وسیع ہوگا لیکن اس پر اعتماد وتسلی کی عمارت استوار نہیں ہوسکتی اور ایسی معلومات میں سے کسی بات پر یہ یقین وبھروسہ نہیں کیا جاسکتا کہ وہ بالکل صحیح ہے یا غلط؟ بلکہ ہر بات کے متعلق یہ احتمال برقرار رہے گا جس کا نتیجہ یہی ہوگا کہ پہلے شخص کی بنسبت ایسا شخص زیادہ تردد وحیرت کا شکار ہوگا اور قدم قدم پر غلطیوں کی ضد میں رہے گا اور اس کے نتیجے میں حوصلہ شکنیوں کا سامنا کرنا پڑے گا۔اس لئے

صرف اتنی بات کافی نہیں ہے کہ انسان دلیل واستدلال کا سہارا لے لے بلکہ قواعد وضوابط کے ساتھ ایسی کاروائی کا اہتمام کرنا ضروری ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ باشعور زندگی میں دلیل واستدلال اور اس کے اصول وضوابط کا لحاظ رکھنا ازبس ضروری ہے ورنہ یا تو:

الف: ایسے شخص کا دائرہ معلومات صرف بدیہی باتوں تک ہی محدود رہے گا جس کی وجہ سے وہ اپنی ضروریات کی تکمیل نہیں کرسکے گا بلکہ اس کو ایک عاقل انسان کہنا اور انسانیت کی صف میں اس کو جگہ دینا ہی بے محل رہے گا۔

ب۔ یا معلومات میں اضافہ تو ہوگا لیکن اس میں درست ونادرست اور صحیح وغلط کی تمیز نہ ہوسکے گی جس کے نتیجے میں بسا اوقات وہ صحیح کو غلط اور غلط کو صحیح قرار دیتا رہے گا۔

دلیل کی تقسیمات

دلیل متعدد اعتبارات سے مختلف اقسام واصناف میں تقسیم کیا گیا ہے، یہاں کچھ اہم قسمیں ذکر کی جاتی ہے۔

دلیل صحیح اور دلیل فاسد

درست اور نادرست ہونے کے اعتبار سے دلیل کی دو قسمیں ہیں: دلیل صحیح اور دلیل فاسد۔

دلیل صحیح وہ ہوتا ہے جس میں وہ تمام شرائط موجود ہوں جو دلیل کی مفید ہونے کے لئے ضروری ہوتے ہیں، اس دلیل کا حکم واثر یہ ہوتا ہے کہ اس سے اپنا مدلول ومفہوم ثابت ہو جاتا ہے، اس سے استدلال کرنا درست

ہوتا ہے اور اپنے دعویٰ کے ثابت کرنے میں مفید ہوتا ہے۔اس کے بالمقابل دلیل فاسد یہ ہے کہ دلیل کے صحیح و مفید ہونے کے لئے جن شرائط کا لحاظ رکھنا ضروری ہے، ان میں سے کوئی شرط مفقود ہو۔اس دلیل کا اثر یہ ہوتا ہے کہ اپنے مدعیٰ و مدلول کے ثابت ہونے کا فائدہ اس سے حاصل نہیں ہوتا، اور حکم یہ ہوتا ہے کہ اس سے استدلال کرنا درست ہوتا ہے نہ مفید، بلکہ مخاطب کے لئے غلط فہمی کا باعث بنتا ہے۔

فقہائے احناف کے اصول فقہ کی کتابوں میں "تمسکات ضعیفہ" اور "استدلالات فاسدہ" جیسے عناوین کے تحت جو دلائل ذکر کی جاتی ہیں، اس کی چند چیدہ چیدہ قسمیں ذکر کی جاتی ہیں جن کی حیثیت ایک نمونہ و مثال کی ہے ورنہ تو ان جیسے "دلائل" کا حصر مشکل ہے کیونکہ ضابطہ کے تحت آنے والی چیزوں کا حصر تو کوئی مشکل نہیں ہے لیکن خلاف ضابطہ ہونے کی مختلف صورتیں ممکن ہیں جن کو کسی خاص عدد میں منحصر کرنا بڑا مشکل ہوتا ہے۔

دلیل قطعی اور ظنی

دلیل میں یقین و گمان کی حیثیت کے لحاظ سے، یا یوں کہئے کہ مطلوب پر دلالت کے یقینی ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے دلیل کی دو قسمیں ہیں: دلیل قطعی اور دلیل ظنی۔

قطع کا معنیٰ کاٹنا ہے اور دلیل قطعی سے وہ دلیل مراد ہے جس میں ظن و گمان کا پہلو ختم ہو جائے یعنی جو دلیل مفیدِ یقین ہو، ایسے دلیل کا حکم یہ ہے کہ اس سے اپنا مدعیٰ یقینی طور پر ثابت ہوتا ہے، اب اگر یہ دلیل محض عقلی ہو تو اس کا انکار کرنا بالکل غلط، خلافِ انصاف اور مکابرہ شمار ہوتا ہے جو کسی

ہوش مند آدمی کو زیب نہیں دیتا۔ اور اگر شرعی دلیل ہو (اور دلالت کے ساتھ ساتھ ثبوت کے اعتبار سے بھی قطعی ہو) تو اس کا انکار کرنا کفر ہے۔

دلیل کے قطعی یا ظنی ہونے کا معیار

دلیل ظنی یا قطعی کب بنتی ہے ؟ قطعی یا ظنی ہونے کے اسباب و عناصر کیا ہیں؟ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر دلیل کی بنیاد عقل پر ہو تو اس میں دلیل قطعی وہی ہو گی جس کو منطق کی زبان میں "برہان" کہا جاتا ہے ،اس کے دونوں مقدمے قطعی ہوتے ہیں ،اس لئے نتیجہ بھی قطعی ہوتا ہے، اس کے علاوہ جو قیاسات و دلائل ہوں گے جہاں دونوں مقدمے یا کوئی ایک مقدمہ قطعی نہ ہو تو وہ دلیل قطعی شمار نہ ہو گی۔

اور شرعی دلائل میں قطعیت اور ظنیت کے دو پہلو ہوتے ہیں:

۱۔ ثبوت: اس لحاظ سے قطعی دلیل وہی ہے جو تواتر کے ساتھ ثابت ہو، اس لحاظ سے سارا قرآن کریم اور ذخیرہ احادیث میں سے متواتر احادیث قطعی دلائل شمار ہوتے ہیں۔ اجماع اگر تمام ائمہ مجتہدین کی ہو اور زبانی طور پر ہو تو یہ بھی قطعی شمار ہو گا۔ قیاس میں اگر علت منصوص (بنص قطعی) ہو اور مقیس میں یقینی طور پر وہ موجود بھی ہو تو یہ بھی قطعی ہو گا اور اگر علت کا علت ہونا اجتہادی ہو یا محل قیاس میں اس کی موجودگی متیقن نہ ہو بلکہ مظنون و مجتہد فیہ ہو تو وہ ظنی ہو گا۔

۲۔ دلالت: یعنی وہ نص جو اپنا مدلول و مدعیٰ پر دلالت کرنے میں قطعی ہو اور اس میں کوئی دوسرا احتمال موجود نہ ہو، یہاں ہر احتمال کا نہ ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ اس معنیٰ میں تو ہر چیز میں متعدد احتمالات ہو سکتے ہیں بلکہ

یہاں ایک خاص احتمال کی نفی مقصود ہے اور قطعی ہونے کے لئے اسی خاص احتمال کا نہ ہونا ضروری ہے، خاص احتمال سے مراد وہ ہے جس کو احتمال ناشی عن دلیل کہا جاتا ہے، اگر کوئی احتمال ناشی من غیر دلیل ہے تو اس کا موجود رہنا مضر نہیں ہے اور اس کے ہوتے ہوئے بھی دلیل قطعی بن سکتی ہے، اس اعتبار سے خاص بھی قطعی ہے اور عام بھی جب تک کہ اس میں کوئی تخصیص نہ ہوئی ہو۔ مشترک یا مؤول ظنی ہے۔

دلیل لمی اور دلیل انّی

منطق کی عام کتابوں میں قیاس اور پھر قیاس کی ایک خاص قسم "برہان" کی ذیل میں اس کی یہ دو قسمیں بیان کی جاتی ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں قسموں میں تعمیم کی جاسکتی ہے اور ضروری نہیں ہے کہ کلام میں برہان یا قیاس کے دونوں مقدمے مذکور ہوں ۔ ان دونوں کی آسان اور عام فہم تعریف یہ ہے کہ اگر کسی چیز کی واقعی علت سے اس کے وجود پر استدلال کیا جائے تو یہ دلیل لمی ہے جو کہ "لم" سے مشتق ہے اور اگر واقعی علت کے علاوہ کسی چیز سے مثلاً خود معلول سے علت پر استدلال کیا جائے یا کسی علامت وامارت کو بنیاد بنا کر کسی چیز کو ثابت کر دیا جائے تو یہ دلیل انّی کہلاتا ہے۔

مثال کے طور پر اگر آگ کو دیکھ کر اس سے دھویں کی موجودگی پر استدلال کیا جائے تو یہ دلیل لمی ہے کیونکہ دھواں پیدا ہو جانے کی علت آگ ہی ہے اور اسی سے استدلال بھی کیا گیا اور اگر اس کا برعکس استدلال کیا جائے یعنی دھواں دیکھ کر آگ پر استدلال کیا جائے تو یہ دلیل انّی ہے کیونکہ دھواں ہونا

آگ ہونے کی علت نہیں ہے کہ آگ پہلے وجود میں آتی ہے اور دھواں اس کے بعد پیدا ہوتا ہے، البتہ دھواں آگ کی علامت بھی ہے اور اس کی معلول بھی۔[1]

ان دونوں قسموں میں سے دلیل لمی ہی بہتر اور مفید ہوتا ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ حقیقی اصطلاحی معنٰی میں دلیل وہی ہے کیونکہ علت کے موجود ہونے کے ساتھ معلول کا متحقق ہو جانا ضروری ہے، اس لئے علت پر علم واطلاع سے معلول پر علم واطلاع لازم ہے جبکہ معلول یا کسی خارجی علامت ونشانی سے علت کا علم حاصل ہو جانا ضروری نہیں ہے۔ علامہ ابو البقاء کفوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وَالدَّلِيل يَشْمَل الظني والقطعي، وَقد يخص بالقطعي وَيُسمى الظني أَمارَة، وَقد يخص بِمَا يكون الِاسْتِدْلَال فِيهِ من الْمَعْلُول إِلَى الْعلَّة وَيُسمى هَذَا برهانا آنيا، وَعَكسه يُسمى برهانا لميا، واللمي أولى وأفيد.[2]

ترجمہ: "دلیل ظنی اور قطعی پر مشتمل ہوتا ہے، کبھی قطعی کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور دلیلِ ظنی کو "امارہ" کہا جاتا ہے، اور کبھی اس دلیل کے ساتھ خاص ہوتا ہے جس میں معلول سے

---

[1] مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: شرح التہذیب لملاّ عبد اللہ یزدی، ص۲۰۰، ومنطق المظفّر، ص ۱۱۳ و ص ۱۳۷ تا ۱۲۲۲، وجامع العلوم فی اصطلاحات الفنون، ج ۲ ص ۷۷۔

[2] الكليات (ص: ٤٤٠)

علّت پر استدلال کیا جاتاہے اس کو "برہانِ آنی" کہا جاتاہے اور اس (برہانِ آنی) کے عکس کو برہانِ لمی کے ساتھ موسوم کیا جاتاہے اور دلیلِ لمی زیادہ بہتر اور مفید ہوتا ہے"۔

دلیل تحقیقی اور دلیل الزامی

دلیل کی عمارت جن مقدمات پر استوار ہوتی ہے،ان مقدمات کے اعتبار سے بھی دلیل کی دو قسمیں کی جاتی ہیں: تحقیقی دلیل اور الزامی دلیل، کیونکہ اگر وہ مقدمات حقیقت میں بھی متفق علیہ ہوں اور مخاطب ومتکلم دونوں اس پر متفق ہوں تو اس کو تحقیقی دلیل کہا جاتا ہے اور اگر مقدمات ایسے ہوں کہ خود متکلم ومستدل کے نزدیک وہ مسلم نہ ہوں لیکن مخاطب ان مقدمات کا قائل ومدعی ہو تو اس کو الزامی دلیل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔دونوں دلائل کے مقصود میں فرق یہ ہوتاہے کہ پہلی قسم کی دلیل سے کسی چیز کو واقع میں ثابت کرنا ہوتا ہے جبکہ الزامی دلیل سے عموماً مخاطب کو الزام دینا مطلوب ہوتاہے۔"دستور العلماء" میں ہے:

ثمَّ اعْلَم أَن الدَّلِيل تحقيقي وإلزامي. (وَالدَّلِيل التحقيقي) مَا يكون فِي نفس الْأَمر وَمُسلمًا عِنْد الْخَصْمَيْنِ. (وَالدَّلِيل الإلزامي) مَا لَيْسَ كَذَلِك فَيُقَال هَذَا عندكُمْ لَا عِنْدِي.[1]

---

[1] دستور العلماء (٢/ ٧٧)

ترجمہ: " دلیل ایک تحقیقی ہوتی ہے اور ایک الزامی ، دلیلِ تحقیقی وہ ہوتی ہے جو واقعی اور خصمین کے نزدیک مسلم ہو اور دلیلِ الزامی وہ ہوتی ہے جو کہ ایسا نہ ہو، اس میں کہا جاتا ہے کہ یہ آپ کے نزدیک مسَلم ہے میرے نزدیک نہیں"۔

دلیل عقلی اور نقلی

کسی دلیل کا مأخذ و مصدر کیا ہے؟ اس اعتبار سے بھی دلیل کی دو قسمیں ہیں: دلیل عقلی اور دلیل نقلی، جس کو بسا اوقات دلیل سمعی بھی کہا جاتا ہے۔

کلامی کتابوں میں عام طور پر یہ تقسیم ثنائی ذکر ہوتی ہے کیونکہ دلیل کے مقدمات یا تو سب کے سب عقلی ہوں گے یعنی عقل ہی سے ان کا ادراک ہوا ہوگا اور یا سب نقلی ہوں گے اور یا بعض مقدمات نقلی اور بعض عقلی ہوں گے۔ پہلی صورت کو دلیل عقلی کہا جاتا ہے اور دوسری صورت کو دلیل نقلی کہنا چاہئے لیکن علماء متکلمین فرماتے ہیں کہ ایسی دلیل کا وجود ممکن نہیں ہے کیونکہ محض نقل ہی نقل پر اکتفاء کرنے سے یقین حاصل نہیں ہوتا ، چنانچہ نقل کا مصدر شریعت ہے جو توحید اور تصدیقِ رسالت پر موقوف ہے اور یہ دونوں چیزیں عقل ہی کے سہارے وجود میں آتی ہے ، نقلی نصوص و دلائل کا حجت ہونا تو خود انہی دونوں باتوں پر موقوف ہوتا ہے ،لہٰذا یہ دونوں امور عقل ہی کے ذریعے انجام پا سکتے ہیں ۔ لہٰذا کوئی ایسی دلیل جس کے تمام تر مقدمات نقلی ہوں، ممکن نہیں ہے،اور اسی لئے اس کو الگ قسم شمار کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ تیسری قسم ، جہاں ایک مقدمہ

نقلی ہوتا ہے اور دوسرا عقلی ،اس کو دلیل نقلی کہاجاتا ہے۔"کلیات"میں ہے:

ثمَّ الدَّلِيل إِمَّا عَقْلِي مَحْض كَمَا فِي الْعُلُوم الْعَقْلِيَّـة، أَو مركب من الْعقِلِيّ والنقلي، لِأَن النقلي الْمَحْض لَا يُفِيد، إِذْ لَا بُد مـن صـدق الْقَائِـل، وَذَلِـكَ لَا يعلم إِلَّا بِالْعقلِ وَإِلَّا لدار وتسلسل.[1]

ترجمہ:" دلیل یاتو محض عقلی ہوگی جیسا کہ عقلی علوم میں ہوتاہےاور یا عقلی اور نقلی دونوں (قسم کے مقدمات)سے مرکب ہوگی،اس لئے کہ محض نقلی دلیل مفیدِ(یقین)نہیں ہوتی،وجہ یہ ہے کہ اس میں کہنے والے کاسچاہوناضروری ہے اور یہ عقل کے بغیر معلوم نہیں ہوتااور نہ تودوراور تسلسل لازم آئے گا"۔

لیکن بظاہر اس بات کی بنیاداس نکتہ پر ہے کہ کسی دلیل کے عقلی یا نقلی ہونے میں تمام تر مقدمات کا لحاظ رکھاجاتا ہے چاہے وہ دلیل وقیاس میں مذکور ہوں یا نہ ہوں (یہاں آسانی کے لئے پہلی قسم کے مقدمات کو مقدمات قریبہ اور دوسری قسم کو مقدمات بعیدہ سے تعبیر کیاجاتا ہے)یعنی جس مقدمہ کے ساتھ دلیل کے صحیح یاغلط ہونے کاکسی بھی درجہ میں تعلق ہو،ان سب کااعتبار کرلیاجائےاور وہ سب باتیں اگر نقلی اور سمعی ہوں تبھی

---

[1] الكليات (ص: ٤٤٠)

اس پر مبنی دلیل واستدلال کو نقلی قرار دیا جائے۔ لیکن اگران تمام مقدمات کا لحاظ نہ رکھا جائے بلکہ صرف مقدمات قریبہ پر اس کا مدار رکھا جائے تو اس کے مطابق یہ تقسیم ثلاثی ہو جائے گی اور جس قسم کے بارے میں اوپر درج کیا گیا ہے کہ وہ موجود نہیں ہے ،اس کا بھی اعتبار کیا جائے گا، لہٰذا تین قسمیں یوں بن جائیں گی:

الف: اگر قیاس ودلیل میں مذکور تمام مقدمات نقلی ہوں تو دلیل نقلی کہلائے گا۔

ب: اگر قیاس ودلیل میں مذکور تمام مقدمات عقلی ہوں تو دلیل عقلی کہلائے گا۔

ج: بعض مقدمات عقلی اور بعض نقلی، تو ایسی دلیل نہ خالص عقلی شمار ہو گی اور نہ محض نقلی، بلکہ مخلوط ومرکب قسم کی دلیل شمار ہو گی جس میں اگر عقل کی جانب کو کسی وجہ سے تغلیب دی جائے تو عقلی قرار دی جائے گی اور اگر کسی پہلو سے نقلی جانب کو غالب رکھا جائے تو دلیل نقلی قرار پائے گی۔

متعدد مستند متکلمین نے اس بات کی تصریح بھی فرمائی ہیں۔ چنانچہ علامہ ابوالعلاء بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وهو:- إماعقلي بجميع مقدماته،قريبة كانت أو بعيدة.-أو نقلي بجميعهاكذلك.-أومركب منهما.فالأول:هو العقلي المحض الذي لايتوقف على السمع اصلا.والثاني:لايتصورإذصدق المخبر لا بدمنه حتى يفيدالدليل النقلى العلم

بالمدلول،وإنه لايثبت الا بالعقل،وهو:أن ينظر
فى المعجزةالدالة على صدقه،ولو اريد إثباته
بالنقل،داراو تسلسل،وهو مُحالان.والثالث:
هوالذي نسميه بالنقلي، لتوقفه على النقل فى
الجملة.فانحصر الدليل في قسمين:العقلى
المحض،والمركب من العقلي والنقلي.هذا
هوالتحقيق.

ترجمہ:"دلیل یاتو تمام مقدمات کے ساتھ عقلی ہوگی مقدمات
چاہے قریبہ ہوں یابعیدہ اور یا تمام مقدمات کے ساتھ نقلی
ہوگی اور یادونوں(عقلی اور نقلی مقدمات)سے مرکب
ہوگی،پس پہلی محض عقلی ہے جوکہ سمع ونقل پر بالکل موقوف
نہیں ہوتی،اور دوسری تو متصور ہی نہیں ہےاس لئے کہ دلیلِ
نقلی کامدلول کے واسطے مفیدِ یقین ہونے کے لئے خبر دینے
والے کا سچا ہوناضروری ہے اور یہ عقل کے بغیر ثابت نہیں
ہوسکتاکہ اس معجزہ میں غور کرے جو خبر دینے والے کی سچائی
پر دلالت کرتاہےاوراگر نقل سے اس(مخبر کی
صداقت)کوثابت کرنے کی کوشش کی جائے تودوراور تسلسل
لازم آئے گااور وہ دونوں محال ہے۔اور تیسری وہ دلیل ہے
جس کوہم نقلی کہتے ہیں کہ کسی حد تک یہ نقل پر موقوف ہوتی
ہے۔ نتیجۃًدلیل دو ہی قسموں میں منحصر ہوگئ : محض عقلی
اور عقلی اور نقلی سے مرکب۔یہ ہے تحقیق"۔

اس کا حاصل یہ ہوا کہ دلیل کی دو ہی قسمیں ہیں: عقلی اور نقلی، یعنی یہ تقسیم ثنائی ہے۔اس کے بعد دوسرے قول کی توجیہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں جس کے مطابق یہ تقسیم ثلاثی ہے اور دلیل کی کل تین قسمیں ہیں، فرماتے ہیں:

ومن ثلثَ القسمة:أراد أن جميع مقدماته القريبة قد تكون عقلية محضة،كقولنا)العالم متغير)و(كل متغيرحادث).وقد تكون نقلية محضة،كقولنا:تارك المأمور به عاصٍ،لقولهتعالى:((افعصيت امرى))،وكل عاصٍ يستحق النار،لقوله تعالى:((ومن يعص الله ورسوله فإن له نارجهنم)). وقديكون بعضهاماًخوذةمن النقل وبعضهامن العقل،كقولنا:هذاتارك المأمور به،وكل تارك للمأمور به عاصٍ.فلا بأس أن يسمى القسم الأخيربالمركب.فظهر صحة تثليث القسمة،كما وقع فى عبارة بعضهم.

ترجمہ: جس نے تقسیم کو ثلاثی رکھا اس کا مطلب یہ ہے کہ کبھی دلیل کے تمام قریبی مقدمات محض عقلی ہوتے ہیں جیسے ''العالم متغیر وکل متغیر حادث'' اور کبھی محض نقلی ہوتے ہیں جیسا کہ ہم کہتے ہیں "تارك المأمور به عاصٍ" کہ

مامور بہ کا ترک کرنے والا عاصی (نافرمان) ہے،اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی وجہ سے ((افعصیت امری)) (کیاتم نے میرے حکم کی نافرمانی کی) اور ہر نافرمان آگ کا مستحق ہے جیسا کہ ارشادِ خداوندی ہے ((ومن یعص اللہ ورسولہ فإن لہ نار جھنم)) (جس نے اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کی اس کے لئے جہنم کی آگ ہے)۔اور کبھی اس کے بعض مقدمات نقل سے ماخوذ ہوتے ہیں اور بعض عقل سے جیسے یہ کہ یہ شخص مامور بہ کا چھوڑنے والا ہے اور مامور بہ کا چھوڑنے والا ہر شخص عاصی ہے،اس طرح تیسری قسم کو مرکب کا نام دینے میں بھی کوئی حرج نہیں۔اس سے معلوم ہوا کہ تقسیم کو ثلاثی رکھنا بھی درست ہے جیسا کی بعض علماء کی عبارت میں ہے۔

قاضی محمد علی تھانوی صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

ووقع في عبارة بعضهم تثليث القسمة بطور صحيح، فقيل مقدمات الدليل القريبة قد تكون عقلية محضة كقولنا العالم متغيّر وكل متغيّر حادث. وقد تكون نقلية محضة كقولنا تارك المأمور به عاص بقوله تعالى أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي وكلّ عاص يستحق النار لقوله تعالى وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نارَ جَهَنَّمَ «٣» وقد يكون بعضها مأخوذا من النقل وبعضها مأخوذا من

العقل لا من النقل فيشتمل المأخوذة من الحس كقولنا هذا تارك المأمور به وكل تارك المأمور به عاص، فإنّ المقدمة الأولى يحكم بها العقل ولو بواسطة الحسّ ولا يتوقف على النقل، فلا بأس أن يسمّى هذا القسم الأخير بالمركّب.[1]

ترجمہ: بعض علماء نے تقسیمِ ثلاثی کو بالکل درست طور پر لکھا ہے فرمایا کہ: دلیل کے قریبی مقدمات کبھی محض عقلی ہوتے ہیں جیسے ''العالم متغير وكل متغير حادث'' اور کبھی محض نقلی ہوتے ہیں جیسا کہ ہم کہتے ہیں "تارك المأمور به عاصٍ" کہ مامور بہ کا ترک کرنے والا عاصی (نافرمان) ہے، اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی وجہ سے ((افعصيت امري)) (کیا تم نے میرے حکم کی نافرمانی کی) اور ہر نافرمان آگ کا مستحق ہے جیسا کہ ارشادِ خداوندی ہے ((ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم)) (جس نے اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کی اس کے لئے جہنم کی آگ ہے)۔ اور کبھی اس کے بعض مقدمات نقل سے ماخوذ ہوتے ہیں اور بعض عقل سے نہ کہ نقل سے، تو دلیل ان مقدمات کو بھی شامل ہو جاتی ہے جو حس سے ماخوذ ہوتے ہیں جیسے یہ کہ یہ شخص مامور بہ کا چھوڑنے والا

---

[1] کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج۱ ص۷۹۸

ہےاور مامور بہ کا چھوڑنے والا ہر شخص عاصی ہے، تو پہلے
مقدمے کا فیصلہ کرنے والا عقل ہے اگرچہ حس کے واسطہ
سے ہے اور نقل پر بھی موقوف نہیں ہے پس تیسری قسم کو
مرکب کا نام دینے میں کوئی حرج نہیں۔

دلیل کے معتبر ہونے کی دو اساسی شرائط

باب دوم میں تفصیل سے ذکر کیا جائے گا کہ دلائل کی مختلف اقسام واصناف ہیں ، ہر قسم کے معتبر و مفید ثابت ہونے کے لئے کچھ شرائط مقرر ہیں جن کی رعایت رکھے بغیر دلیل اپنا دعویٰ ثابت کرنے سے قاصر رہ جاتی ہے۔البتہ یہاں اتنی بات ذہن میں رہنا کافی ہے کہ اجمالی طور پر ان شرائط کا حاصل درج ذیل نکات ہیں:

ا۔دلیل، دعویٰ کے بالکل مطابق ہو۔

اگر کسی چیز کے نفسِ ثبوت کا دعویٰ ہو تو اس کے مطابق دلیل کافی ہے اور اگر ساتھ کسی خاص ہیئت و شکل یا مقدار و کیفیت وغیرہ کا بھی دعویٰ ہو تو دلیل کا بھی ان باتوں پر مشتمل ہونا ضروری ہے، اگر زید کے متعلق دعویٰ کیا جائے کہ "وہ آیا ہے" تو صرف آنے پر کوئی دلیل پیش کرنا کافی ہے، لیکن اگر دعویٰ یہ ہو کہ "وہ صبح کے وقت آیا تھا" یا "وہ پیادہ پا آیا تھا" تو صرف یہ کہنا کسی طرح کافی نہیں ہے کہ میں نے یا فلاں شخص نے اس کو آتے دیکھا ہے بلکہ ساتھ یہ بھی ثابت کرنا ضروری ہے کہ وہ صبح کے وقت /پیادہ پا آیا تھا ،ورنہ پورا دعویٰ ثابت نہ ہو گا اور دعویٰ کا یہ حصہ بلا دلیل سمجھا جائے گا۔

یوں ہی اگر دعویٰ یہ ہو کہ جمعرات یا جمعہ کے دن صدقہ کرنا افضل ہے تو سند میں ان روایات کو پیش کر دینا بالکل کافی نہیں ہے جن میں مطلقِ صدقہ کے فضائل وارد ہوئے ہیں بلکہ خاص اس وقت کے متعلق دلائل دینا ضروری ہے جس کا دعویٰ کیا جارہا ہے، ورنہ تو دعویٰ بے دلیل شمار ہو گا۔

۲۔ شرائط استدلال کا لحاظ رکھا جائے۔

پہلے ذکر کیا جاچکا ہے کہ دلائل کو مختلف انواع میں تقسیم کیا جاتا ہے، مثلاً قیاس، استقراء اور تمثیل، تو ان میں سے ہر نوع کے مفید و منتج ہونے کے لئے اہل فن کے ہاں جو شرائط ضروری ہیں، ان کا لحاظ رکھنا ضروری ہے ورنہ دلیل دعویٰ ثابت کرنے میں ناکام شمار ہو گی۔ مثال کے طور پر اگر دلیل قیاس کی شکل میں ہو اور اس کی شکل اول ہو تو اس میں شکل اول کی مقررہ شرائط کا متحقق ہونا ضروری ہے تبھی جا کر اس کا اعتبار کیا جا سکتا ہے اور دعویٰ کو اس کے بنیاد پر ثابت مانا جا سکتا ہے، اسی طرح اگر استقراء کو دلیل بنایا جارہا ہے تو اس کے مقررہ شرائط کا لحاظ رکھنا لازم ہے۔

دلیل رہبرِ منزل ہے

جس طرح کسی کامیاب رہبر ورہنما کے لئے ضروری ہے کہ خود رہبری کرنے کا استعداد رکھے یعنی عاقل وعارف ہو اور عملی طور پر درست رہنمائی بھی کرے یعنی یا تو خود ہاتھ پکڑ کر منزلِ مقصود تک پہنچائے اور یا پورے جزم ویقین کے ساتھ درست رہنمائی کرے، رہنمائی میں شک وارتیاب سے کام نہ لے، ورنہ اس کی یہ رہبری مسافر کے لئے تسلی

وبھروسہ کا سامان پیدا نہیں کرسکے گی اور وہ بے چارہ پہلے کی طرح اب بھی کسی قدر تذبذب میں پڑا رہے گا۔ مسافر کے شک وارتیاب کی کیفیت تبھی ختم ہوسکتی ہے جب رہنماء منزل پورے حزم وجزم سے کام لے اور پختگی وسلیقہ مندی کے ساتھ رہبری کا کام کرے اور وہ عملی طور پر تبھی اپنی منزلِ مقصود پر جا پہنچ سکتا ہے جب رہنمائی کا کام بالکل ٹھیک اور واقع کے مطابق ہو، ورنہ اگر غلط رخ کی طرف ڈھٹائی کے ساتھ رہنمائی کرے تو گو مسافر وقتی طور پر مطمئن ہو جائے گا لیکن وہ سیدھا اپنی منزل تک پہنچنے سے محروم ہی رہے گا۔

بس یہی حال دلیل کا بھی ہے اور اس میں بھی انہی دو باتوں کا پایا جانا لازم ہے کہ ایک تو اس کا دلیل وحجت ہونا مسلم وثابت ہو اور ساتھ وہ اپنے مدعیٰ کو صاف طور پر ثابت بھی کرے۔

دلیل فاسد کیوں ہو جاتی ہے؟

علمی میدان اور کتابی دنیا میں ایسے دلائل کا ایک جہاں دیکھا جا سکتا ہے جو اپنے دعاوی کو ثابت کرنے سے قاصر رہتے ہیں جن کو دلائل فاسدہ کہا جاتا ہے، اسی طرح ہماری عام روزِ مرہ زندگی اور معمول کے بول وچال میں بھی بہت سی باتیں ایسی ہوتی ہیں جن کو دلیل کے طور پر پیش کیا جاتا ہے اور ان سے کسی بات پر استدلال کرنا مقصود ہوتا ہے لیکن اس مقصود کے حاصل کرنے میں کامیابی نہیں ہوتی اور دلیل نام کی یہ چیز اپنے مدعی کو ثابت کرنے میں ناکام رہتا ہے۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ ایسا کیوں ہوتا ہے؟ دلائل میں یہ

کمزوری کیونکر پیدا ہوتی ہیں جو اپنے مدعیٰ کو بھی ٹھیک طور پر ثابت کرنے میں ناکامی کا سامنا کرنا پڑتا ہے!

اس کا جواب یہ ہے کہ دلیل کے مفید ثابت نہ ہونے کا بنیادی عنصر یہی ہے کہ جن شرائط کا لحاظ رکھنا ضروری ہوتا ہے، ان کا لحاظ نہیں رکھا جاتا اور شرائط کی تفصیل ابھی ذکر ہو چکی ہے۔ لہٰذا دلیل غیر مفید یا تو اس لئے ہوتی ہے کہ وہ دعویٰ کے مطابق نہیں ہوتی، دعویٰ کچھ ہوتا ہے اور دلیل کچھ۔ دعویٰ میں کسی چیز کی ذات، صفات، کیفیات و احوال، غرض جن جن باتوں کا دعویٰ کیا جاتا ہے، ضروری ہے کہ دلیل ان تمام باتوں پر مشتمل ہو، ورنہ دعویٰ ثابت نہیں ہو گا۔ اور بسا اوقات دلیل میں یہ سقم تو نہیں ہوتا بلکہ وہ پورے دعویٰ اور اس کے تمام تر جزئیات و احوال پر مشتمل ہوتا ہے لیکن جس چیز کو دلیل و حجت کے طور پر پیش کیا جاتا ہے، خود اس میں دلیل بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی، اس لئے اس کے نتیجہ میں دعویٰ بھی ثابت نہیں ہوتا۔

باب دوم

مختلف علوم وفنون میں ذکر ہونے والے دلائل

فنِ منطق کے دلائل کی توضیح وتفہیم

مختلف فنون میں دلیل کا مقام

باشعور زندگی میں قدم قدم پر مجہول اور نامعلوم باتوں کو معلوم کرنے کی ضرورت پیش آتی رہتی ہے،اوراس کا مفید ومعتاد طریقہ "دلیل" ہی ہے جس کے پیش کرنےاور قائم کرنے کا طریقہ کار استدلال کہلاتا ہے، علم وفن کی دنیا میں اس کی اہمیت اور ضرورت مزید بڑھ جاتی ہے، کیونکہ یہاں تو مجہول چیزوں کو معلوم کرنا ہی مقصود ہوتا ہے اس لئے یہاں ہر مرحلہ پر دلائل وبراہین کا دور چلتا رہتا ہے۔ پھر ہر علم وفن کا مزاج ومذاق مختلف ہوتا ہے،ارباب فن کے طبائع ،احساسات اور افکار بھی یکساں نہیں ہوتے بلکہ ان میں بھی بے تحاشا تفاوت پایا جاتا ہے،ان جیسے دیگر کئی عناصر ہیں جن کی وجہ سے دلائل اوران کے پیش کرنے کے انداز واسالیب میں وقت کے ساتھ خاصا توسع اور تنوع پیدا ہوتا گیا۔

یہاں اس دوسرے باب میں انہی مختلف علوم میں ذکر ہونے والے دلائل،ان کے اسالیب اوران سے استفادہ کرنے اورکسی مجہول چیز کوانہی دلائل واسالیب کی بنیادپر معلوم کرنے کے طرق ذکر کرنے مقصود ہے۔

فنِ منطق کے دلائل پر قناعت کی وجہ

ہوناتو یہ چاہئے تھا کہ تمام علوم وفنون سے خوشہ چینی کرکے دلائل کاایک گلدستہ ترتیب دیاجاتا، لیکن یہاں بنیادی طورپر علم منطق کے دلائل،ان سے استفادہ کاطریقہ کار،اوران کی توسیع وتسہیل پر اکتفاء کیاجاتاہے،اوراس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ دلیل کے ساتھ اس فن(منطق) کے موضوع وغرض کا براہ راست ربط و تعلق ہے،اس لئے پوری قوت ، گہرائی اور گیرائی کے ساتھ اگرکسی علم وفن میں دلیل واستدلال کے موضوع پر جانفشانی ہوئی ہے تووہ یہی علم منطق ہے،اس کے علاوہ بقیہ علوم وفنون کے بنیادی موضوعات ومباحث کا چونکہ "دلیل واستدلال" کے ساتھ براہ راست تعلق نہیں ہوتا،اس لئے وہاں زیادہ تحقیق وتدقیق کی ضرورت بھی محسوس نہیں کی جاتی۔

بلکہ اگر غور کیاجائے تو تمام فنون میں استعمال ہونے والے دلائل مجموعی طورپر انہی دلائل کے تحت داخل ہوجاتے ہیں جن کاذکر علم منطق میں کیاجاتاہے ، کیونکہ یہ عقلی دلائل ہیں جوکسی خاص علم وفن کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتے بلکہ عقل وشعور کے عالم میں جب بھی کوئی نظری مجہول چیز معلوم کی جاتی ہے توعموماًانہی واسطوں اور وسائل کے ذریعہ ممکن ہوجاتاہے ،اس لئے اگر کوئی شخص انہی دلائل کواچھی طرح سمجھ لے اور

استدلال کرتے ہوئے مقررہ ضوابط کی پابندی بھی کرے تو وہ غلطی کا شکار نہیں ہوگا۔ان جیسی وجوہات کی وجہ سے یہاں فن منطق میں ذکر ہونے والے دلائل کے ذکر کرنے پر اکتفاء کیا جاتا ہے اور ساتھ کچھ مفید مباحث ونکات بھی ان شاءاللہ ذکر کئے جائیں گے۔

فنِ منطق کے دلائل کی دو قسمیں

فن منطق میں زیر بحث آنے والے دلائل کو بنیادی طور پر دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے ،ایک کو مقصودی دلائل اور دوسرے حصہ کو ضمنی دلائل کا عنوان دیا جاتا ہے[1]۔ذیل میں ترتیب وار دونوں کی توضیح وتشریح کی جاتی ہے۔

منطق کے تین مقصودی دلائل

منطق کے مقصودی دلائل دو قسم پر ہے،ایک بالواسطہ ،جن کو دلیل غیر مباشر کہا جاتا ہے اور دوسرے براہ راست جن کو دلیل مباشر کہنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔غیر مباشر دلائل تین ہیں: ا۔تناقض۔۲: عکس مستوی جس کو عکس مستقیم بھی کہا جاتا ہے۔۳: عکس نقیض۔

---

[1] واضح رہے کہ یہاں فن منطق کے لحاظ سے "مقصودی"اور"ضمنی"کے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں،ان سب دلائل اور طرق استدلال کی اہمیت وافادیت اپنی جگہ مسلم ہے لیکن منطق میں بعض دلائل مستقل عناوین کے تحت ذکر کئے جاتے ہیں جبکہ بعض دلائل کو اس طور پر اہتمام کے ساتھ ذکر تو نہیں کیا جاتا لیکن مختلف مسائل کی تقریر میں اس سے استفادہ کیا جاتا ہے، یہاں اسی پہلو کو مد نظر رکھا گیا ہے۔

پہلی دلیل: تناقض اور اس کا مفہوم و شرائط

تناقض دو قضیوں کے ایسے اختلاف کو کہا جاتا ہے جن میں سے کسی ایک کا سچا ہونا دوسرے کے جھوٹے ہونے کو مستلزم ہو۔ دو قضیوں میں تناقض متحقق ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ تین باتوں میں اختلاف ہو اور آٹھ باتوں میں دونوں قضایا متفق ہوں۔ اختلاف کی تین چیزیں یہ ہیں:

ا۔ دونوں "کم" میں مختلف ہوں، یعنی اگر کوئی ایک قضیہ کلیہ ہو تو دوسرا ضرور جزئیہ ہو۔ دونوں کلیہ ہوں یا دونوں جزئیہ ہوں تو تناقض متحقق نہیں ہو گا۔

۲۔ دونوں "کیف" (یعنی اثبات و نفی یا ایجاب و سلب) میں بھی مختلف ہوں۔ لہٰذا اگر دونوں قضایا موجبہ ہوں یا دونوں ہی سالبہ ہوں تو بھی تناقض متحقق نہیں ہو گا۔

۳۔ جہت میں بھی اختلاف ضروری ہے، اس شرط کی ضرورت وہاں پڑتی ہے جہاں ہر دونوں قضایا موجہہ ہوں، لہٰذا اگر ایک قضیہ ضروریہ ہو تو ضروری ہے کہ دوسرا ممکنہ ہو۔

جن آٹھ چیزوں میں اتحاد و اتفاق ضروری ہے، وہ یہ ہیں (ان کو آسانی کے لئے وحدات ثمانیہ بھی کہا جاتا ہے):

ا۔ وحدت موضوع: دونوں قضایا کا موضوع ایک ہو، لہٰذا اگر ایک قضیہ کا موضوع زید ہے اور دوسرے کا خالد، تو ان دونوں میں تناقض نہیں ہو گا۔

۲۔ وحدتِ محمول: اگر دونوں قضایا کا محمول مختلف ہو تو بھی تناقض کا تحقق نہیں ہو گا، مثلاً ایک قضیہ ہے "زید کھڑا ہے" اور دوسرا "زید شاعر نہیں ہے" ہے، ان دونوں میں محمول مختلف ہونے کی وجہ سے تناقض نہیں ہے۔

۳۔وحدت مکان: دونوں قضایا مکان میں متفق ہوں۔اگر دونوں کا مکان ایک نہ ہوگا تو تناقض نہ ہوگا، مثلا: زید مدرسہ میں پڑھتا ہے،اور زید گھر میں نہیں پڑھتا ہے،ان دونوں میں کوئی تناقض نہیں ہے۔

۴۔وحدت زمانہ: اگر دونوں قضیوں کا زمانہ ایک نہ ہو تو بھی تناقض نہیں ہوگا، مثلا ایک قضیہ ہے "زید رات کو سوتا ہے" اور دوسرا قضیہ ہے "زید دن کو نہیں سوتا ہے" لہذا ان میں تناقض نہیں ہے۔

۵۔قوۃ و فعل میں وحدت: دونوں قضیے قوۃ اور فعل میں متحد ہوں، یعنی اگر ایک قضیہ میں محمول کا ثبوت موضوع کے لیے بالقوۃ ہو تو دوسرے قضیہ میں بھی محمول کا سلب موضوع سے بالقوۃ ہو، اسی طرح ایک قضیہ میں محمول موضوع کے لئے بالفعل ثابت ہو تو دوسرے قضیہ میں بالفعل سلب ہو، تب تناقض ہوگا ورنہ نہ ہوگا۔ مثال کے طور زید بالقوۃ اچھا انسان ہے اور بالفعل بُرا،ان دونوں میں تناقض نہیں ہے اور اگر یہ کہے کہ زید بالفعل بُرا انسان ہے اور اسی وقت زید بالفعل اچھا انسان ہے تو ان دونوں جملوں میں تناقض ہے۔

٦۔وحدت شرط: دونوں قضایا میں شرط ایک ہو ورنہ تناقض نہ ہوگا، مثلا ایک قضیہ ہے "زید کی انگلیاں ہلتی ہیں اگر وہ لکھتا ہو، اور دوسرا قضیہ ہے "زید کی انگلیاں نہیں ہلتی اگر وہ نہ لکھتا ہو" لہذا ان میں تناقض نہیں ہے۔

۷۔وحدت کل و جزء: دونوں قضایا کل و جزء میں متفق ہوں یعنی اگر ایک قضیہ میں محمول موضوع کے کل کے لیے ثابت ہو تو ضروری ہے کہ دوسرے قضیہ میں اسی کل سے محمول سلب کیا گیا ہو یا اگر ایک قضیہ میں

محمول موضوع کے خاص جزء کے لیے ثابت ہو تو دوسرے قضیہ میں اسی خاص جزء سے سلب کیا گیا ہو، ورنہ تناقض نہ ہو گا۔

۸۔ وحدت اضافت: ایک قضیہ میں محمول کی نسبت جس شیئ کی طرف ہے دوسری قضیہ میں بھی اسی شیئ کی طرف نسبت ہو، اگر ایسا نہ ہو گا تو تناقض نہ ہو گا، مثلاً زید عمرو کا باپ ہے اور زید عمرو کا باپ نہیں ہے۔ ان میں تناقض ہے۔

تناقض کیونکر پہچان لیں!

دو جملوں کے درمیان تناقض ہے یا نہیں؟ اس بات کو کیوں کر معلوم کیا جا سکتا ہے؟ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ ابھی تناقض متحقق ہونے کی جو شرائط ذکر کی گئی ہیں، ان میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر قضیہ کا رفع اس کا نقیض ہو گا، چنانچہ کوئی قضیہ موجبہ ہے تو اسی کو سالبہ بنایا جائے یا سالبہ ہو تو اسی کو موجبہ کے قالب میں ڈھال دیا جائے تو اس طرح اس کا نقیض پیدا ہو گا۔ مثال کے طور پر ایک جملہ ہے: "زید نیک آدمی ہے" یہ جملہ موجبہ ہے تو اس کو سالبہ بنایا جائے اور یوں کہا جائے کہ: "زید نیک آدمی نہیں ہے" یہ پہلے قضیہ کا نقیض ہوا۔ اسی طرح " خالد مجرم نہیں ہے" کی نقیض "خالد مجرم ہے" آئے گی۔ اسی کو کہا جاتا ہے کہ "نقیض کلّ شیء رفعہ "یعنی ہر چیز کی نقیض یہی ہے کہ اس کو رفع کیا جائے۔ اسی طرح قضایا اور جملوں کے علاوہ مفردات میں بھی اسی طریقہ سے نقیض معلوم کیا جا سکتا ہے، چنانچہ "مکان" کی نقیض" لا مکان " اور "پاکستان" کی نقیض "لا پاکستان" ہے۔

تناقض سے استفادے کا طریقہ کار

اس بات پر تمام عقلاء کا اتفاق ہے کہ جن دو چیزوں کے اندر تناقض ہو اور تناقض کی تمام تر شرائط متحقق ہوں، وہ دونوں یکجا جمع ہو سکتی ہیں اور نہ ہی دونوں کا ایک ساتھ ارتفاع ممکن ہے۔ لہٰذا دلیل تناقض سے استفادہ کا طریقہ کار یہ ہے کہ اگر کسی چیز کی موجودگی یا غیر موجودگی ثابت ہو جائے تو اس سے دوسرے نقیض کی غیر موجودگی یا موجودگی یقینی طور پر ثابت ہو گی، یعنی نقیضین میں سے ہر ایک کا وجود دوسرے کے معدوم ہونے اور ہر ایک کا معدوم ہونا دوسرے کے موجود ہونے کی یقینی دلیل ہے۔ مثال کے طور پر نصوص سے واضح ہوتا ہے کہ "اللہ سمیع و بصیر ہے" تو اس سے خود بخود معلوم ہوا کہ وہ "غیر سمیع و بصیر نہیں ہے"۔

دوسری دلیل: عکس مستوی اور اس کا تعارف

تعریف: کسی قضیہ کے دونوں اطراف کو اس طور پر الٹ دینا کہ صدق اور کیف برقرار رہے۔ یعنی اگر پہلا قضیہ صادقہ تھا تو دوسرا بھی اسی طرح صادقہ ہی رہے اور پہلا موجبہ یا سالبہ ہو تو دوسرے قضیہ میں بھی یہ کیفیت برقرار رہے۔ "اطراف" سے موضوع و تالی یا مقدم و مؤخر مراد ہے، جہاں یہ مفہوم درست ثابت ہو جائے وہاں عکس مستوی درست قرار دیا جائے گا ورنہ تو یہی سمجھا جائے گا کہ عکس نکالنے میں کہیں غلطی ہوئی ہے۔

اس معیار کے مطابق اگر کوئی قضیہ موجبہ ہو تو اس کا عکس جزئیہ ہی آسکتا ہے چاہے اصل قضیہ کلیہ ہو یا جزئیہ۔ بعض جگہ کلیہ کا عکس کلیہ بھی آسکتا ہے لیکن ہر جگہ ایسا نہیں ہو سکتا، اس لئے اس کو ضابطہ کی حیثیت دینا درست نہیں ہے۔ مثال

کے طور پر "ہر پشاوری پاکستانی ہے" ایک قضیہ ہے جو موجبہ بھی ہے اور کلیہ بھی۔اس کا عکس مستوی "بعض پاکستانی پشاوری ہیں" آئے گا،اگر عکس میں بھی قضیہ کلیہ ذکر کریں اور کہیں "ہر پاکستانی پشاوری ہے" تو یہ درست نہیں ہے کیونکہ عکس مستوی کے درست و معتبر ہونے کی بنیادی شرط یہی تھی کہ دونوں قضیہ صدق میں اپنی حالت پر برقرار رہے اور دونوں صادقہ ہوں یا دونوں کاذبہ ،جبکہ یہاں پہلا قضیہ تو صادق ہے لیکن دوسرا جملہ صادق نہیں ہے کیونکہ بہت سے پاکستانی ایسے ہیں جو پشاوری نہیں ہیں۔

اگر کوئی قضیہ سالبہ ہے تو دیکھا جائے گا کہ کلیہ ہے یا جزئیہ ؟اگر جزئیہ ہوگا تو اس کا عکس مستوی نہیں آتا اور اگر کلیہ ہو تو اس کا عکس سالبہ کلیہ ہی آئے گا اور اس کی وجہ بھی وہی ہے جو ابھی درج کیا گیا کہ بعض جگہوں پر سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ جزئیہ بھی درست ثابت ہو جاتا ہے لیکن چونکہ ہر جگہ ایسا نہیں ہوتا،اس لئے اس کو قانون کا درجہ دینا ممکن نہیں ہے۔مثال کے طور پر "کوئی مسلمان کافر نہیں ہے" قضیہ سالبہ کلیہ ہے،اس کا عکس مستوی "کوئی کافر مسلمان نہیں ہے" آئے گا۔[1]

عکس مستوی سے استفادہ کرنے کا طریقہ

عکس مستوی بھی ان دلائل میں سے ایک ہے جن کے ذریعے بہت سے غیر معلوم باتیں معلوم کی جاسکتی ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر قضیہ کے ساتھ عکس مستوی لازم ہوتی ہے،اگر قضیہ کا حکم معلوم ہو تو اس سے اس کے عکس کا حکم بھی

---

[1] موجہات میں عکس مستوی نکالنے کا طریقہ کار کیا ہوگا؟ یہ ایک تفصیلی بحث ہے لیکن چونکہ اس کی ضرورت عام طور پر کچھ زیادہ پیش نہیں آتی،اس لئے یہاں اس کو نظر انداز کیا گیا،اہلِ ذوق حضرات مطول کتب کی طرف مراجعت فرمائیں،آسانی کے لئے منطق المظفر کی طرف رجوع کی جاسکتی ہے جہاں عام فہم انداز میں مثالوں سمیت اس کی کچھ تفصیلات ذکر کی گئیں ہیں۔

معلوم ہو جائے گا اور اگر عکس کا حکم تو معلوم ہو لیکن اصل قضیہ میں ذکر کردہ بات کا علم نہ ہو تو عکس کے ذریعے اس کا حکم بھی معلوم کیا جاسکتا ہے۔ بالفاظ دیگر اصل قضیہ اور عکس مستوی میں ایک گونا تلازم عقلی ہے جن میں سے کسی ایک کا سچا ہونا دوسرے کے سچے ہونے کو مستلزم ہے۔

مثال کے طور پر درج بالا مثال میں زید کو صرف یہ معلوم تھا کہ ہر پشاوری پاکستانی ہے لیکن اس کو الٹ کر جب عکس مستوی بنایا تو دوسری بات کا بھی علم ہوا کہ بعض پاکستانیوں کو بھی پشاوری ہونے کا اعزاز حاصل ہے۔اسی طرح خالد یہ تو جانتا ہے کہ کوئی مسلمان کافر نہیں ہے لیکن اس کو یہ اطلاع نہ تھی کہ کسی کافر کو مسلمان بھی نہیں کہا جاسکتا، بلکہ ان دونوں صفات میں تضاد ہے، عکس مستوی نکالنے سے اس کو یہ بات معلوم ہوئی۔

تیسری دلیل: عکس نقیض اور اس کا مفہوم

عکس نقیض عکس مستوی ہی کی طرح ہے، بس دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ وہاں بعینہ قضیہ کے طرفین کو ایک دوسرے کی جگہ رکھا جاتا تھا اور یہاں پہلے دونوں طرفین کے نقیض نکالے جاتے ہیں اور پھر ان کو ایک دوسرے کی جگہ رکھا جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ یہاں دو کام کرنے ہوتے ہیں: پہلے تو دونوں قضیوں کا نقیض نکالا جاتا ہے اور پھر ان دونوں نقیضوں کو عکس مستوی کے طریقے سے ایک دوسرے کی جگہ رکھا جاتا ہے۔اس کو عکس نقیض کہا جاتا ہے۔ جس طرح وہاں یہ ضروری ہے کہ قضیہ صدق اور کیف میں اپنی حالت پر برقرار رہے یوں ہی یہاں بھی یہ ضروری شرط ہے کہ اگر عکس نکالنے سے پہلا سچا اور موجبہ یا سالبہ تھا، تو عکس کے

بعد ہی اسی حالت پر برقرار رہے ورنہ یہی سمجھا جائے گا کہ عکس نکالنے میں کہیں ٹھوکر لگی ہے۔

کونسے جملے کا عکس مستوی کیا آئے گا؟ اس حوالے سے یہاں معاملہ عکس مستوی کے بر خلاف ہے، وہاں جو طریقہ موجبات کے عکس نکالنے کا ذکر کیا گیا ہے وہ یہاں سوالب میں جاری ہوتا ہے اور جو حکم وہاں قضیہ سالبہ کا تھا، وہ یہاں موجبہ کا ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ اصل قضیہ اگر موجبہ جزئیہ ہو تو اس کا عکس نقیض نہیں آئے گا اور اگر کلیہ ہو تو عکس نقیض میں بھی قضیہ موجبہ کلیہ ہی ذکر ہو گا، اور اگر اصل قضیہ سالبہ ہو تو چاہے وہ کلیہ ہو یا جزئیہ، بہر حال اس کا عکس سالبہ جزئیہ ہی آئے گا۔

مثال کے طور پر "ہر عالم شریف ہوتا ہے" ایک قضیہ ہے، اس کا عکس نقیض یہ ہے: "ہر غیر شریف غیر عالم ہوتا ہے"۔ اور "کوئی مسلمان کمینہ نہیں ہوتا" اس کا عکس نقیض یہ ہے: "بعض غیر کمینے غیر مسلمان نہیں ہوتے"۔

عکس مستوی سے استفادہ کرنے کا طریقہ

اس سے استفادہ کرنے کا طریقہ کار وہی ہے جو عکس مستوی کے ضمن میں ذکر کیا گیا ہے اور اس کی وجہ بھی وہی ہے جو وہاں مذکور ہے۔ چنانچہ مذکورہ مثال میں ہمیں اگرچہ اس بات کا علم تھا کہ "ہر عالم شریف ہوتا ہے" لیکن یہ بات معلوم نہ تھی کہ ہر غیر شریف غیر عالم ہوتا ہے یعنی کوئی بھی شریر عالم نہیں ہوتا، یہ بات ہمیں اسی عکس نقیض کی بدولت ہی حاصل ہوئی۔

براہ راست استدلال کی تین قسمیں

پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ فن منطق میں مقصودی دلائل دو قسم پر ہیں: ایک بالواسطہ جن کا ذکر یہاں تک مکمل ہو گیا۔ اور دوسری قسم براہِ راست دلائل کی ہے ،اور وہ بھی تین ہیں: قیاس،استقراء اور تمثیل۔

قیاس: مفہوم اور شرائط

منطقی قیاس کی تعریف کرتے ہوئے علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:[1]

قول مؤلّف مِن قضايا يلزم لذاته قول آخر.

ترجمہ: متعدد قضایا سے بننے والا وہ مرکب ہے جس سے بذات خود دوسرا کوئی مرکب (یعنی نتیجہ) لازم ہو جائے۔"

قیاس میں بنیادی طور پر دو چیزیں ہوتی ہیں: ایک وہ مقدمات جن سے مل کر قیاس بنتا ہے اور جن کو صغریٰ و کبریٰ کہا جاتا ہے ،اس کو "مادة القياس" سے تعبیر کیا جاتا ہے اور دوسری چیز قیاس کی ظاہری ہیئت وصورت ہے، جس طرح دیگر تمام چیزوں کا ایک مادہ ہوتا ہے جن سے وہ مل کر وہ چیز وجود میں آتی ہے اور ایک اس کی ظاہری شکل وڈھانچہ ہوتا ہے جو دیکھنے والے کو دکھائی دیتا ہے۔ ان دونوں جہات کے اعتبار سے قیاس کی الگ الگ تقسیم کی جاتی ہے، چنانچہ "مادة القياس" کے لحاظ سے اس کی پانچ اقسام بنتی ہیں: برہانی۔ جدلی۔ خطابی۔ شعری اور سفسطی۔ اور ظاہری ہیئت وصورت کے اعتبار سے اس کی دو بڑی قسمیں بنتی ہیں: ایک قیاس اقترانی اور دوسری قیاس استثنائی۔

---

[1] منطق کی دیگر کتابوں سلم وغیرہ میں بھی معمولی تغیر کے ساتھ یہی تعریف کی گئی ہے۔

اگر قیاس کے مقدمات میں خود نتیجہ یا اس کا نقیض مذکور ہو تو قیاس استثنائی ہے ورنہ اقترانی۔ پھر اس آخری قسم میں اگر دونوں مقدمات قضیہ حملیہ ہوں تو اقترانی حملی ہے ورنہ اگر کوئی ایک مقدمہ بھی قضیہ شرطیہ ہو تو اس کو اقترانی شرطی کہا جاتا ہے۔

قیاس کے دونوں مقدموں میں جو چیز مکرر ذکر ہوتی ہے، اس کو "حد اوسط" کہا جاتا ہے، یہ حد اوسط دونوں مقدموں میں کہاں واقع ہوگا؟ موضوع کے طور پر ذکر ہوگا یا محمول کی حیثیت سے؟ اس لحاظ سے کل چار شکلیں بن جاتی ہیں:

۱۔ صغریٰ میں محمول کی جگہ واقع ہو اور کبریٰ میں موضوع ہو۔ اس کو شکل اول کہا جاتا ہے۔

۲۔ دونوں جگہ محمول کے طور پر واقع ہو۔ اس کو شکل ثانی کہتے ہیں۔

۳۔ دونوں جگہوں میں موضوع کی حیثیت سے مذکور ہو۔ اس کو شکل ثالث کہا جاتا ہے۔

۴۔ پہلی شکل کے بالکل برعکس۔ یعنی حد اوسط صغریٰ میں موضوع کی جگہ اور کبریٰ میں محمول کے طور پر ذکر ہو۔ اس کو شکل رابع کہا جاتا ہے۔

اشکال سے متعلقہ مباحث کا محور

منطق کی کتابوں میں ان چار اشکال سے متعلق لمبی لمبی تفصیلات ذکر کی جاتی ہیں جن میں عموماً یہ بتایا جاتا ہے کہ:

الف: ان چاروں شکلوں کے نتیجہ دینے کے لئے کن شرائط کا لحاظ رکھنا ضروری ہے؟

ب: ہر ہر شکل کن کن صورتوں میں درست نتیجہ دے سکتی ہے ؟اور کہاں صحیح نتیجہ تک رہنمائی کرنے سے قاصر ہوتی ہے ؟

ج: ہر ہر شکل کے درست نتیجہ دینے کی بنیاد کیا ہے ؟ بالفاظ دیگر ان مختلف اشکال کو ترتیب دینے سے کیونکر ایک غیر معلوم بات معلوم ہو جاتی ہے ؟ یعنی اس کاروائی کی وجہ سے کیوں درست نتیجہ تک رہنمائی حاصل ہو جاتی ہے ؟

ان مباحث کا مغز

یہاں ان تمام مباحث کو ذکر کرنا مقصود نہیں ہے،اس کے لئے منطق کی کتابوں کی مراجعت کرلینی چاہئے۔ یہاں زیر بحث موضوع یعنی "دلیل واستدلال" کے پیش نظر بقدرِ کفایت بات ذکر کرنے پر اکتفاء کی جاتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ شکل اول کا درست نتیجہ دینا تو بدیہی بات ہے جس کا انکار نہیں کیا جا سکتا اور کوئی بھی عقل مند شخص اس سے مستغنی نہیں ہو سکتا بلکہ روزمرہ معمول کی زندگی میں روزانہ دسیوں مرتبہ اس سے کسی نہ کسی درجہ میں استفادہ کرتا رہتا ہے۔اس کے علاوہ بقیہ تین اشکال کا درست نتیجہ دینا پہلے کی طرح بدیہی نہیں ہے بلکہ اس کے لئے دلائل کا سہارا لینے کی ضرورت پڑتی ہے،انہی دلائل میں سے ایک دلیل، جس کو تقریباً اکثر منطقی کتابوں میں ذکر کیا جاتا ہے، "ردّ الی الشکل الاول" بھی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ان بقیہ تین شکلوں میں سے کسی بھی شکل میں اگر کچھ تصرف کر لیا جائے اور حد اوسط کو آگے پیچھے کر کے شکل اول بنائے تو اس کا نتیجہ وہی ہو گا جو اس تصرف کرنے سے پہلے والی شکل میں حاصل ہو رہا تھا اور یہی اس کے درست، مفید اور منتج ہونے کی دلیل ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص صرف شکل اول کی تفصیلات وشرائط کا استحضار کرے تو اس سے وہ غیر معلوم چیزوں کو معلوم کرنے کا مقصود پورا کر سکتا ہے اور بڑی حد تک وہ اس سے اپنی ضرورت پوری کر سکتا ہے۔

شکل اول کے درست نتیجہ دینے کی تین شرائط

رہی یہ بات کہ شکل اول کے درست نتیجہ دینے کے لئے کیا شرط ہے؟ تو اہل فن نے اس کی تین شرطیں بیان فرمائی ہیں:

۱: صغریٰ موجبہ ہو، چاہے کلیہ ہو یا جزئیہ۔ ۲: صغریٰ میں حکم بالفعل لگایا گیا ہو، بالامکان نہ ہو۔ ۳: کبریٰ کلیہ ہو، چاہے موجبہ ہو یا سالبہ۔ یہ تین شرائط اگر پائی جائیں تو وہ قیاس درست قرار پائے گا اور صحیح نتیجہ تک رہنمائی کرے گا۔ پھر نتیجہ نکالنے کا طریقہ یہی ہے کہ حد اوسط کو درمیان سے نکال دی جائے اور کیفیت وکمیت کے لحاظ سے جو صورت کم تر ہو، اسی کے مطابق نتیجہ کو تشکیل دی جائے، کیفیت یعنی ایجاب وسلب میں کم تر سلب ہے اور کمیت یعنی کلی یا جزئی ہونے میں کم تر صورت جزئی ہونا ہے، لہٰذا اگر دونوں مقدموں میں سے کوئی ایک مقدمہ بھی سالبہ ہو تو نتیجہ بھی سالبہ ہوگا، اسی طرح اگر کوئی ایک مقدمہ بھی جزئیہ ہو تو اس کے مطابق نتیجہ بھی جزئیہ ہوگا۔ یہی سے یہ اکثری قاعدہ معلوم ہوا کہ:

"النتیجة تتبع أخسّ المقدّمتین"

ترجمہ: دو مقدّموں میں نتیجہ کم تر کے تابع ہوتا ہے۔

قیاس استثنائی کی توضیح وتشریح

قیاس استثنائی کی تعریف پہلے ذکر کی جا چکی ہے یعنی وہ قیاس جہاں خود نتیجہ یا اس کی نقیض قیاس کے مقدمات میں مذکور ہو، قیاس کی یہ قسم ہمیشہ

ایک قضیہ شرطیہ اور دوسرے قضیہ حملیہ سے مل کر بنتا ہے۔قضیہ شرطیہ میں مشروط طور پر کسی چیز کے ہونے یا نہ ہونے کا ذکر کیا جاتا ہے اور پھر قضیہ حملیہ میں شرط یا جزاء یا اس کے نقیض کا استثناء کیا جاتا ہے۔اس کی مشہور مثال یہ ہے کہ :"اگر سورج نکلا ہو تو دن بھی موجود ہوگا لیکن سورج نکلا ہے" یا"لیکن سورج نہیں نکلا" یا"لیکن دن موجود ہے"یا"لیکن دن موجود نہیں ہے"۔یہاں "اگر" سے لے کر"ہوگا"تک پہلا قضیہ ہے جو شرطیہ متصلہ ہے اور"لیکن" سے دوسرا جملہ شروع ہوتا ہے جس میں یا تو پہلے جملہ کے پہلے جزء یعنیشرط کا اثبات یا سلب کیا جاتا ہے اور یا دوسرے جزء یعنی جزاء کو ثابت یا سلب کیا جاتا ہے۔

قیاس استثنائی کے نتیجہ دینے کی صورتیں

ابھی ذکر کیا گیا کہ قیاس کی اس قسم میں ایک قضیہ شرطیہ ہوتا ہےاور دوسرا حملیہ۔اب یہ قضیہ شرطیہ یا تو متصلہ ہوگا یا منفصلہ۔

اگر متصلہ ہے تو اس کی دو صورتیں منتج ہیں:

ا: وضعِ مقدم۔یعنی شرط کا اثبات۔اگر پہلا جزء ثابت ہوگا تو دوسرا جزء یعنی جزاء بھی ثابت ہوگی،مثال کے طور پر :"زید اگر مسلمان ہے تو معزز بھی ہے لیکن وہ مسلمان ہے"مسلمان ہونا شرط تھا،جب وہ پایا گیا تو جزاء بھی پائی جائے گی اور یہی ثابت ہوگا کہ وہ معزز بھی ہے۔

۲:رفع تالی۔رفع کا مطلب نفی وسلب کرنا ہے اور تالی سے قضیہ شرطیہ کا دوسرا جزء یعنی جزاء مراد ہے لہٰذا اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر جزاء کی نفی کی جائے تو شرط کی بھی نفی ثابت ہوجائے گی۔مثال کے طور پر درج بالا مثال میں یوں

کہا جائے: "زید اگر مسلمان ہے تو خوش بخت بھی ہے لیکن وہ خوش بخت نہیں ہے" خوش بخت ہونا جزاء تھا اور مسلمان ہونا شرط۔اب جزاء کی نفی ہو گئی تو شرط کی بھی خود بخود نفی ہو جائے گی اور ثابت ہو جائے گا کہ وہ جب وہ خوش بخت نہیں ہے تو مسلمان بھی نہیں ہو گا۔

اگر قضیہ شرطیہ منفصلہ ہو تو اس کا نتیجہ جاننے سے پہلے ضروری ہے کہ اس کی اقسام پہچانی جائیں۔منفصلہ کی تین قسمیں ہیں:

۱۔منفصلہ حقیقیہ: یہ وہ قضیہ ہے جس میں قضیہ کے دونوں اجزاء کے درمیان اس حد تک منافات ہو کہ نہ دونوں یک جا جمع ہو سکیں اور نہ ہی ایک ساتھ نفی ہو سکتے ہوں۔مثال کے طور پر: "یہ عدد یا تو طاق ہو گا اور یا جفت"۔

۲۔مانعۃ الجمع: منافات صرف موجودگی کے اعتبار سے ہو یعنی دونوں چیزیں یکجا جمع نہ ہو سکے،ایک ساتھ دونوں کا سلب ہونا ممکن ہو۔مثال کے طور پر یہ کہا جائے کہ: "یہ چیز یا سفید ہے یا سیاہ" اب ایک چیز ایک وقت میں سیاہ و سفید دونوں نہیں ہو سکتی لیکن یہ ممکن ہے کہ وہ نہ سیاہ ہو اور نہ سفید، بلکہ سبز یا زرد ہو۔

۳۔مانعۃ الخلو: یعنی سلب و رفع کے لحاظ سے صرف منافات ہو کہ دونوں چیزیں ایک ساتھ رفع نہ ہو سکے، باقی دونوں کا یکجا جمع ہونا ممنوع نہ ہو۔مثال یہ ہے کہ: "یہ چیز نہ لا شجر ہے اور نہ لا حجر"۔

ان اقسام کو مستحضر رکھنے کے بعد قیاس استثنائی کے اس قسم کے نتیجہ دینے میں یہ تفصیل ہے کہ:

الف: اگر قضیہ منفصلہ حقیقیہ ہو تو ہر جزء کا ایجاب دوسرے کے سلب کا نتیجہ دے گا،اسی طرح ہر ایک کے سلب سے دوسرے کا ایجاب معلوم ہو گا۔

ب: مانعہ الجمع ہو تو کسی بھی جزء کا اثبات دوسرے کے سلب کی دلیل ہو گی اور وہی اس کا نتیجہ ہو گا۔ لیکن کسی جزء کی رفع دوسرے کے کے وضع وایجاب کا نتیجہ نہیں دے گی بلکہ ممکن ہے کہ دونوں ہی جزء سلب ہوں۔

ج: مانعۃ الخلو ہو، تو دوسری صورت کے بالکل برعکس یعنی کسی بھی جزء کا رفع دوسرے کی وضع وایجاب کی دلیل ہو گی لیکن کسی جزء کا وضع وایجاب دوسرے کے نفی وسلب کا نتیجہ نہیں دے گی کیونکہ ممکن ہے کہ دونوں ہی جزء ثابت ہوں۔

دوسری دلیل: استقراء

"سلم" میں اس کی تعریف یہ کی گئی ہے:

الإستقراء: حجة يستدل فيها من حكم الأكثر على الكل.[1]

ترجمہ: "استقراء ایسی حجت ہے جس میں اکثر کے حکم سے کل پر استدلال کیا جاتا ہے"۔

انسان جب اس دنیا میں قدم رکھتا ہے تو بالکل جاہل ہوتا ہے جس کو کسی چیز کی تمیز حاصل نہیں ہوتی، لیکن رفتہ رفتہ وہ معلومات کے لحاظ سے اس قدر ترقی کرتا ہے کہ علم کا ایک خزانہ بلکہ پہاڑ بن جاتا ہے۔ انسان جن مختلف ذرائع سے معلومات جمع کرتا ہے، ان میں سے ایک اہم اور عام ذریعہ یہی استقراء ہے۔ یہ انسان کے علم کے بنیادی مصادر اور وسائل میں سے ایک اہم وسیلہ ہے، نحو وصرف، بلاغت

---

[1] سلم العلوم، ص۴۲۹

وعروض، سائنس وفلکیات، حکمت وطب وغیرہ علوم وفنون کا سرچشمہ یہی استقراء ہی ہے۔ استقراء میں جزئیات سے کلیات کو اخذ کیا جاتا ہے یعنی چند چیزوں کو دیکھ سن کر اس کا تجزیہ و تحلیل کرنا اور اس سے ایک عام قانون کا استنباط واستخراج کرنا جو کہ انسانی فطرت کا حصہ ہے۔

استقراء کی اقسام واحکام

منطق کی کتابوں میں استقراء کی دو قسمیں ذکر کی جاتی ہیں:

الف: استقراء کامل۔ یعنی کسی موضوع کے تمام تر جزئیات یا اجزاء کو سامنے رکھ کر ان سے کوئی نتیجہ اخذ کرنا، مثال کے طور پر ایک گاؤں میں ہزار افراد رہتے ہیں اور خالد کو سب سے مل کر یہ اطلاع ہوئی کہ سب کے سب مسلمان ہیں، اب وہ کہتا ہے کہ اس گاؤں کے سارے باشندے مسلمان ہیں، اس کا حکم یہ ہے کہ اس سے حاصل ہونے والا نتیجہ یقینی ہوتا ہے۔

ب: استقراء ناقص۔ یعنی موضوع کے تمام تر افراد کو سامنے نہ رکھا جائے بلکہ بعض افراد کو دیکھ کوئی کلی نتیجہ اخذ کیا جائے، مثال کے طور پر درج بالا مثال میں خالد تمام اہلِ دیہات سے نہیں ملا، بلکہ بعض افراد سے ملا اور ان کو جب مسلمان پایا تو یہ حکم دیا کہ اس گاؤں کے سب باشندگان مسلمان ہیں، اس کا حکم یہ ہے کہ یہ موجب یقین نہیں ہے بلکہ باعث ظن ہے بلکہ جس قدر زیادہ افراد کو سامنے رکھا جائے گا اس کے بقدر ظن میں بھی اضافہ ہوگا۔ نحو وصرف وغیرہ علوم عربیت کے عام ضوابط اسی استقراء ناقص کے تحت حاصل ہوئے ہیں، اس لئے وہ بہر حال یقینی نہیں ہوتے، اور اگر قرآن وسنت سے کہیں تضاد کی کیفیت پیدا ہو جائے تو اس ضابطہ کو خواہ مخواہ مقدم رکھنے کی ضرورت نہیں ہے۔

کیا استقراء مفید یقین ہے؟

لیکن ایک عرصہ تک مکرر غور وخوض کے بعد یہ ناکارہ اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ خود استقراء کہیں موجب یقین نہیں ہے چاہے وہ کامل ہو یا ناقص۔اسی طرح استقراء ناقص بھی بہر صورت باعث ظن نہیں ہوتا۔ بلکہ اس میں کچھ تفصیل ہے ،وہ یہ ہے کہ استقراء میں ہوتا یہ ہے کہ ایک چیز کو دیکھ کر اس سے کوئی حکم و نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے، اب ان دونوں باتوں کے درمیان تعلق پر غور کرنے کی ضرورت پڑتی ہے ،اگر دونوں میں علت و معلول کا تعلق ہو اور عقل دونوں کے درمیان تعلیل کا رشتہ معلوم کرے یا اس حکم کا مرتب ہونا بداہتِ عقل پر مبنی ہو تو ان دونوں صورتوں میں یہ استقراء موجب یقین بن سکتا ہے اور اگر صرف جزئیات کی تلاش وتتبع ہی ہو تو وہ موجب یقین نہیں ہے۔

اگر استقراء کامل ہی کو موجب یقین قرار دیا جائے اور اس میں تعلیل وغیرہ کی قید بھی نہ لگائی جائے تو اس میں متعدد اسقام کے ساتھ ساتھ یہ دو اہم باتیں بھی غور طلب ہیں کہ :

الف: استقراء کے ذریعے حصول یقین کی ضرورت بہت پیش آتی ہے جس سے مل کر قیاس برہانی بن جائے لیکن استقراء کامل کا ہر جگہ دعویٰ کرنا مشکل اور بہت مشکل ہے مثال کے طور پر ہم کہتے ہیں کہ :" ہر زہر انسان کے لئے مہلک و قاتل ہے "اب استقراء کامل تو یہ ہے کہ دنیا جہاں کے تمام زہروں کا معائنہ و تجربہ کیا جائے اور ظاہر ہے کہ یہ نہ ممکن ہے اور نہ مفید۔

ب: اگر تمام تر افراد کا استقراء بھی کیا جائے اور ان سب کے اندر یہ وصف کا ادراک و مشاہدہ بھی کیا جائے تو بھی کیا بعید ہے کہ وہ وصف کسی وقت تھا اور پھر

تجربہ ومشاہدہ کے وقت کے بعد ختم ہوا۔ الغرض عقلی مناسبت ولزوم کے بغیر محض کسی وصف کا مشاہدہ کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے ثبوت وبقاء پر جزم ویقین رکھا جائے۔ استقراء ناقص میں تو یہ پہلو اور زیادہ نمایاں ہوگا کیونکہ وہاں بعض افراد واجزا کا تجربہ کیا جاتا ہے اور مماثلت وغیرہ کی وجہ سے حکم سب افراد پر لگایا جاتا ہے تو دو چیزوں میں محض مماثلت متحقق ہو جانے سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ ایک چیز کے جو کچھ اوصاف ہوں وہی دوسری چیز کو بھی حاصل ہوں۔

کچھ سال پہلے اللہ تعالیٰ نے محض اپنے فضل وکرم سے علامہ محمد رضا المظفر (شیعی) کی کتاب "المنطق" (جس کو عموماً منطق المظفر کہا جاتا ہے) پڑھنے کی توفیق بخشی، وہاں استقراء کے متعلق بڑی مفید بحث ذکر کی گئی جس میں یہ اشکال اور اس کا تفصیلی جواب بھی دیا گیا ہے اور اس کا حاصل تقریباً وہی ہے جو ابھی درج کیا گیا۔[1]

تیسری دلیل: تمثیل

منطق کی مشہور ومفید متن "تہذیب المنطق" میں اس کی تعریف یہ کی گئی ہے؛

"التّمثيل بيان مشاركة جزئي لآخر في علّة الحكم ليثبت فيه."[2]

---

[1] ملاحظہ ہو: المنطق، ص۲۶۸ تا ۲۷۲

[2] شرح التهذيب، ص۱۹۳.

ترجمہ: حکم کی علّت میں ایک جزئی کا دوسرے جزئی کے ساتھ مشارکت بیان کرنے کو تمثیل کہتے ہیں تاکہ یہ ایک علت دوسرے جزئی میں ثابت ہو۔

"سلم" میں ہے:

" استدلال بجزئي على جزئي لأمر مشترك".[1]

ترجمہ: "علت مشترکہ کی وجہ سے ایک جزئی کے حال سے دوسرے جزئی کے حال پر استدلال کرنا ہے"۔

یہ وہی عمل ہے جس کو فقہ اور اصول فقہ کی اصطلاح میں قیاس کہا جاتا ہے۔اس میں پہلے ایک معاملہ کا حکم معلوم ہوتا ہے،اس میں غور و فکر سے کوئی علت تلاش کرلی جاتی ہے اور پھر جہاں جہاں وہ علت متحقق دکھائی دیتی ہے وہاں حکم بھی جاری کی جاتی ہے۔مثال کے طور پر شراب کا ہونا یقینی بات ہے، تحقیق کرکے معلوم ہوا کہ اس میں حرام ہونے کی بنیادی علت نشہ آور ہونا ہے،اب افیون، چرش اور بھنگ وغیرہ اشیاء کو بھی جب نشہ آور پایا گیا تو وہاں بھی یہی حرمت کی علت جاری کردی گئی۔اب "شراب کا حرام ہونا" اور "نشہ کا موجب حرمت ہونا"، یہ دونوں باتیں ہمیں معلوم تھیں،ان دونوں کے ذریعے ہمیں ایک نئی بات کا علم ہوا کہ افیون اور چرس جیسی چیزیں حرام ہیں۔

---

[1] سلم العلوم، ص٤٣٤.

تمثیل کے معتبر ہونے کی شرائط

"تمثیل" کے اس طریقہ معرفت کے ارکان اور ان کے متعلق شرائط کیا ہیں؟ اور کسی چیز کو علت ٹھہرانے کا طریقہ کار کیا ہے؟ یہ اصول فقہ کی کتابوں کا مستقل موضوع ہے جہاں اس کی سیر حاصل بحث ذکر کی جاتی ہے، اس لئے ان باتوں کی تفصیلات جاننے کے لئے انہی کی طرف مراجعت کرنا ضروری ہے۔

تمثیل کا حکم و مرتبہ

تمثیل کے ذریعے بہت سے نامعلوم باتیں معلوم ہو جاتی ہیں لیکن سوال یہ ہوتا ہے کہ تمثیل کے ذریعے حاصل ہونے والے علم کی حیثیت اور اس کا مقام و مرتبہ کیا ہے؟ اس وسیلہ سے معلوم ہونے والی بات موجب یقین ہو گی یا باعث ظن؟ اس کے متعلق اکثر ماہرین فن نے اس بات کی صراحت فرمائی ہے کہ تمثیل موجب یقین نہیں ہے بلکہ موجبِ ظن ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ تمثیل میں ایک چیز کی دوسرے کے ساتھ مشابہت کی بناء پر حکم ثابت کیا جاتا ہے اور محض مشابہت کوئی ایسی یقینی چیز نہیں ہے جس کی بنیاد پر ایک چیز کا حکم دوسرے کے لئے ثابت کیا جائے۔ اصولی طرز و مزاج کے مطابق یہ کہا جاسکتا ہے کہ اول تو جس چیز کو علت اور مدار حکم ٹھہرایا جاتا ہے، اس کا واقعی علت ہونا یقینی نہیں ہے بلکہ اجتہادی امر ہے جس میں دو رائے ہو سکتی ہیں اور دوسری بات یہ بھی ہے کہ جہاں علت کی بنیاد پر حکم ثابت کیا جارہا ہے (یعنی مقیس) وہاں اس علت کا متحقق ہونا یقینی نہیں ہے۔

لیکن یہ ساری تفصیل تب ہے جب واقعۃً یہ دونوں باتیں قطعی طور پر ثابت نہ ہوں، اگر کہیں کوئی علت بھی منصوص ہو اور نص قطعی ہو اور ساتھ مقیس میں اس علت کا پایا جانا بھی مشاہد و یقینی ہو، وہاں ظاہر یہی ہے کہ تمثیل بھی موجب یقین

ہو گی اور اس ذریعہ سے مقیس میں جو حکم ثابت ہو گا وہ یقینی طور پر حکم شرعی شمار کیا جائے گا، کیونکہ ان دونوں باتوں کے یقینی طور پر ثابت ہو جانے کے بعد مزید کوئی ایسا عنصر بر قرار نہ رہا جس کی وجہ سے ظن واحتمال در آئے اور وہ یقینی صورت حال کو ظن میں تبدیل کرے۔ کئی ماہر مناطقہ نے بھی اس بات کی صراحت کی ہیں۔

شیخ محمد رضا المظفر "تمثیل "کے حکم کو بیان کرنے کے بعد استدراک کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

غير أنه يمكن أن نعلم أن (الجامع) أي جهة المشابهة علة تامة لثبوت الحكم في الأصل، وحينئذ نستنبط على نحو اليقين أن الحكم ثابت في الفرع لوجود علته التامة فيه،؛ لأنه يستحيل تخلف المعلول عن علته التامة، ولكن الشان كله إنما هو في إثبات أن الجامع علة تامة للحكم؛ لأنه يحتاج إلى بحث وفحص ليس من السهل الحصول عليه حتى في الأمور الطبيعة. والتمثيل من هذه الجهة يلحق بقسم الاستقراء المبني على التعليل الذي أشرنا إليه سابقا، بل هو نفسه.[1]

---

[1] المنطق،ص٢٦٥

فن منطق کے چند غیر مقصودی دلائل

اس بحث کی ابتدا میں ذکر کیا گیا تھا کہ فن منطق میں ذکر ہونے والے دلائل بنیادی طور پر دو قسم پر ہیں، ایک تو وہ دلائل ہیں جو اس فن کے مقاصد میں سے ہیں جن کو مقصودی دلائل کہا گیا، اور یہاں تک انہی کے اقسام واحکام کا ذکر ہو رہا تھا۔ دوسری قسم ان دلائل کی ہے جو اس فن کے مقاصد میں تو داخل نہیں ہیں لیکن منطق کی کتابوں کے مختلف مباحث میں ان سے کام لیا جاتا ہے اور اس کی بنیاد پر مختلف باتوں کو ثابت کیا جاتا ہے، اس قسم کے دلائل کو یہاں غیر مقصودی یا ضمنی دلائل کا نام دیا جا رہا ہے، اس طور پر جو دلائل زیادہ کام آتے ہیں وہ دو ہیں: ایک کو دلیل خلف اور دوسرے کو دلیل افتراض کہا جاتا ہے، ذیل میں ان کی بقدر ضرورت وضاحت کی جاتی ہے۔

پہلی دلیل: دلیل خلف

اس کو خاء کے زبر کے ساتھ "خَلف" بھی پڑھا جا سکتا ہے اور پیش کے ساتھ "خُلف" بھی۔ زبر کے ساتھ اس کا معنیٰ ہے: پیچھے، اور چونکہ اس استدلال میں بھی براہ راست دعویٰ کو ثابت کرنے کا اقدام نہیں کیا جاتا بلکہ دوسری جانب سے اس پر دلیل قائم کر دی جاتی ہے اس لئے اس کو یہ نام دیا گیا۔ پیش کے ساتھ "خُلف" کا لفظ خلافِ مفروض سے عبارت ہے جس کو محال سے تعبیر کیا جاتا ہے اور چونکہ اس دلیل میں اس کی بھی نوبت آجاتی ہے اس لئے یہ نام دینا بھی بعید نہیں ہے۔ بہر حال منطقی اصطلاح میں اس کی تعریف یہ ہے:

"ما يُقصد به إثبات المطلوب بإبطال نقيضه".[1]

ترجمہ: جس سے مطلوب کااثبات مقصود ہوتاہےاس کے
نقیض کے ابطال کے ذریعے۔

یعنی کسی دعویٰ کے ثابت کرنے کے لئے اس کے نقیض کو لیکر استدلال کیاجائے کہ چونکہ اس کی نقیض باطل ہے ،اس لئے یہ ضرور ثابت ہوگی کیونکہ ارتفاع نقیضین محال ہے۔مثال کے طور پر ماجد کا یہ دعویٰ ہے کہ :"بعض مسلمان مظلوم ہیں"اور خالد اس سے انکاری ہے تو ماجد یہ دلیل دیتا ہے کہ :"اگر میری یہ بات درست نہ ہو تو ضرور اس کی نقیض ثابت ہوگی یعنی"کوئی مسلمان مظلوم نہیں ہے"ثابت ہوگا جو کہ باطل ہے۔

دلیل خلف کی تحلیل

اس کو دلیل خلف کہا جاتا ہے، لیکن ماہرین فن کے نزدیک اس کی حیثیت ایک ظاہری سانچے کی ہے اور اگر اس کی اچھی تحلیل وتجزیہ کیا جائے تو یہ درحقیقت مستقل دلیل نہیں ہے بلکہ دو قیاسات کا مجموعہ ہے جس میں ایک استثنائی ہے اور ایک اقترانی شرطی، چنانچہ درج بالا مثال کی تحلیل یوں ہوگی:"میرا دعویٰ کہ بعض مسلمان مظلوم ہیں،ثابت ہے،"یہ دعویٰ ہے،اس کی دلیل یہ ہے:"اگر یہ ثابت نہ ہو تو ضرور اس کی نقیض ثابت ہوگی اور جب نقیض ثابت ہو جائے تو ایک محال چیز لازم آجائے گی"یہ قیاس اقترانی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ :"اگر میرا دعویٰ ثابت نہ ہو تو محال لازم آئے گا"اسی نتیجہ کو دوسرے قیاس استثنائی کا مقدم بنایا جائے اور

---

[1] شرح التهذيب،ص١٨٨.

ساتھ یہ بڑھایاجائے کہ :"لیکن محال لازم نہیں آسکتا" اس سے یہ نتیجہ حاصل ہو جائے گا کہ :"تو میرا دعویٰ ثابت ہے کیونکہ اس کی نقیض ثابت نہیں ہے"۔[1] اس لئے علماء منطق اس کو قیاس مرکب کے ضمن میں ذکر کرتے ہیں چنانچہ "سلم العلوم"میں ہے:

والقياس المركّب: موصـول النّتـائج ومفصـولها أقيسة ومِنه الخلف.[2]

دوسری دلیل: دلیلِ افتراض

الافتراض: وهو أن نفرض ذات الموضوع شيئا ونحمـل عليـه وصـف الموضـوع ووصـف المحمول.[3]

جس میں ذات موضوع کوایک معین چیز فرض کیاجائے،اور پھر اس پر وصف موضوع اور وصف محمول دونوں کا حمل کر دیاجائے۔

تمام منطقی دلائل کا مرجع وسرچشمہ

یہاں تک ان دلائل کے متعلق کچھ ضروری تفصیلات ذکر کی گئیں ہیں جو علم منطق میں ذکر کی جاتی ہیں۔

اس کے بعد اس بات پر بھی غور کرنے کی ضرورت ہے کہ ان دلائل کی حیثیت کیاہے؟کیا یہ سب ایسے منفرد اور الگ تھلگ دلائل ہیں جن کا آپس میں کوئی

---

[1] مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: مرجع بالا۔

[2] سلم العلوم،ص٤٢٩.

[3] سلم العلوم، ص

ربط وجوڑ نہ ہو یا ان کا بھی کوئی سر چشمہ ہے جہاں سب دلائل مل جاتے ہیں اور کسی اور جامع عنوان کے تحت داخل ہو جاتے ہیں؟

ماہر مناطقہ کی تحقیق

اس سلسلہ میں متعدد محققین اور ماہرین فن کی تحقیق وتدقیق کا حاصل یہ ہے کہ بنیادی استدلال کسی چیز کے ذاتیات یا علاقہ تلازم سے ہوتا ہے اور درج بالا تحریر میں جن چھ (٦) مقصودی دلائل کا ذکر کیا گیا ہے، وہ سب ان ہی دو کے تحت داخل ہیں۔ "سلم" کے جلیل القدر ماتن حضرت قاضی محب اللہ بہاری صاحب رحمہ اللہ نے اس کو دوسرے انداز میں ذکر فرمایا ہے، وہ تحریر فرماتے ہیں:

> الموصل إلى التّصديق حجّة ودليل، وليس بدّ مِن مناسبة باشتمال أو استلزام. وينحصر في ثلاثة.[1]
>
> ترجمہ: تصدیق تک پہنچانے والی چیز حجت اور دلیل ہے اور دلیل اور مدلول کا آپس میں مناسبت ضروری ہے مناسبت چاہے استلزامی ہو یا اشتمالی۔ اور دلیل تین قسموں میں منحصر ہے۔

"تصدیق" سے یہاں تصدیق مجہول مراد ہے اور حجت ودلیل کا لفظ قیاس کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ مجہول تصدیق کو معلوم کرنے کے تینوں طرق اس کے مصداق ہیں چنانچہ خود ماتن نے درج بالا عبارت میں اس کی وضاحت بھی فرمائی ہے۔ اب ان تینوں دلائل کے متعلق یہ بتایا جارہا ہے کہ ان میں سے کسی بھی دلیل کا

---

[1] سلم العلوم، ص٤٠٣.

اپنے مدعیٰ ومدلول کے ساتھ مناسبت ضروری ہے ورنہ دلیل کہنا کہاں درست ہوسکتا ہے! پھر اس مناسبت کی دو صورتیں بیان فرمائی: ایک اشتمال اور ایک استلزام۔ اشتمال کا مطلب یہ ہے کہ دلیل مدلول پر مشتمل ہو یعنی کسی عام چیز سے خاص چیز کے وجود یا حکم پر استدلال کیا جائے یا بعض صورتوں میں اس کا برعکس بھی ہوسکتا ہے کہ خاص کے وجود سے عام کے وجود پر استدلال کیا جائے۔ اور لزوم کا مطلب یہ ہے کہ ملزوم کو دیکھ کر لازم پر استدلال کیا جائے۔

غیر مقصودی دلائل (تناقض۔ عکس مستوی۔ عکس نقیض) کا علاقہ "لزوم" کے تحت داخل ہونا تو محتاجِ بیان نہیں ہے اور وہاں متعلقہ عنوان کے تحت اس کی وضاحت بھی کی گئی ہے۔ جہاں تک غیر مقصودی تین دلائل کا قضیہ ہے تو یہ بھی انہی دو عناوین کے تحت داخل ہیں چنانچہ:

الف: قیاس میں کلی سے جزئی پر استدلال کیا جاتا ہے جبکہ کلی اپنے تمام جزئیات کو شامل ہوتا ہے اور جزئیات کے ذاتیات میں کلی کا مفہوم داخل ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک قیاس ہے:

العالم متغیّر۔ وکلّ متغیرّ حادث۔ فالعالم حادث

یہاں ہر متغیر کا حادث ہونا ایک کلی ہے جس سے ایک جزئی یعنی عالم کے حدوث پر استدلال کیا گیا ہے اور "ہر متغیر" کا لفظ عالم کو بھی شامل ہے۔

ب: استقراء کے ذریعے جو علم حاصل ہوتا ہے، وہ بھی لزوم کے تحت داخل ہے اگر تلاش کے نتیجے میں دو چیزوں کے درمیان علت ومعلول کا علاقہ معلوم ہوجائے تو ظاہر ہے کہ علت کے ساتھ معلول کا موجود ہونا لازم ہے، اور اگر ایسا

تعلق معلوم نہ بھی ہو، تو بھی مشابہت ومماثلت اسی لزوم کا قرینہ ہے اگرچہ اس میں دوسری جانب کا بھی احتمال ہےاور اسی لئے استقراء کی اس قسم کو ظنی قرار دیا جاتا ہے۔

ج: تمثیل:اس میں ایک جزئی سے دوسرے جزئی کے حکم پر استدلال کیا جاتا ہے لیکن چونکہ اس کی بنیاد تعلیل پر ہوتی ہے اور پہلے ذکر کیا گیا ہے کہ علت کے ساتھ معلول کا موجود ہونا لازم ہے اس لئے یہ بھی لزوم کے تحت داخل ہے۔

قرآنی اور منطقی دلائل کا قضیہ

جو طبقہ منطق کا شناساں نہیں ہے یا ان کو منطق سے یوں ہی بیر ہے،ان کی جانب سے عموماً اشکال کے طور پر یہ بات کی جاتی ہے کہ قرآنی دلائل منطقی دلائل سے زیادہ مفید، پائیدار، آسان وعام فہم اور مؤثر ہیں اور یہ دلائل بہر حال منطقی دلائل پر مقدم ہیں، پھر مختلف طریقوں سے قرآنی دلائل کی اہمیت اجاگر کرنے اور منطقی دلائل کو اس کے بالمقابل کھڑا کر کے اس کو ہر طرح گرانے اور گھٹانے کی بھرپور کوشش کی جاتی ہے،اس پر مباحث ومقالات لکھوائے جاتے ہیں۔ یمن کے مشہور اور وسیع النظر عالم دین علامہ محمد بن مرتضی یمانی رحمہ اللہ نے بھی اس موضوع پر تفصیلی گفتگو فرمائی ہے اور اس کے متعلق "ترجیح أساليب القرآن على قوانين المبتدعة واليونان "کے نام سے ایک مستقل رسالہ بھی لکھا ہے، یہ رسالہ بھی راقم کے پیش نظر ہے۔

اس بحث میں الجھے بغیر پہلے اس بات کی تنقیح وتحقیق ضروری ہے کہ قرآنی دلائل کیا ہیں اور ان کا مفہوم ومصداق کیا ہے؟اور منطق میں کن دلائل کی تعلیم دی

جاتی ہے جن کو منطقی دلائل کہا جارہا ہے؟اس کے بعد ہی اس پر غور کرنے کا مرحلہ آئے گا کہ کیاان دونوں قسم کے دلائل میں کوئی تعارض وتضاد بھی ہے یا نہیں؟اور اگر کوئی لاینحل تضاد ہے جس کو سلجھانے کا کوئی طریقہ موجود نہ ہو تواس وقت پھر کونسی قسم کوراجح قرار دیا جائے گا؟

ان نکات پر متعدد بار انصاف ودیانت داری کے ساتھ غور وبچار کے باوجود ابھی تک میں ان دونوں قسم میں تعارض وتضاد کے پہچاننے سے قاصر ہوں اور میرا خیال یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان تضاد وتقابل کا کوئی تعلق نہیں ہے،اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ منطق کسی دین ومذہب کانام ہے نہ ہی کوئی جداگانہ فکر وفلسفے سے عبارت ہے، جس کو دین واسلام یا قرآن وسنت کے خلاف کھڑا کرکے فاتح ومفتوح کے بے جا فیصلوں میں الجھا جائے، بلکہ یہ تو" معرفت واستدلال" اور اس کے مبادی ومقاصد جاننے کا ایک فن ہے جہاں اس موضوع کے متعلق سیر حاصل بحث کی جاتی ہے۔اس فن میں کسی چیز کے دلائل ذکر کرنا مقصود نہیں ہوتا بلکہ طرق استدلال کی تعلیم وتمرین پیش نظر رہتی ہے،اس کی مثال بالکل ایک سانچے کی ہے، اہلِ منطق کی مثال اس شخص کی ہے جو سانچے تیار کرنے اور اس کو استعمال کرنے کا گر سکھاتا ہے،اب آگے صارف اس سانچے کے اندر کیا ڈالتا ہے اوراس سے اس کا مقصود کیا ہے؟اگراس کے اندر مٹی ڈال کر خشت بناتا ہے تو بنانے کے بعد وہ خشت مسجد ومدرسہ کی تعمیر میں استعمال ہوگا یا شراب خانہ اور بدکاری کے اڈے میں صرف ہوگا؟ان باتوں سے سانچہ گر کا کیا تعلق ہے؟ استعمال کرنے کی غلطی کااس پر کیااثر پڑتا ہے؟

غلط فہمی کی اساس

جو اربابِ علم و فضل اس طرح قرآنی اور منطقی دلائل تضاد و تقابل دکھا کر اس میں ترجیح کا دروزاہ کھولتے ہیں اور اس ذیل میں منطق کی اہمیت گھٹانے کی جسارت کرتے ہیں، ان کی اس غلط فہمی کی بنیادی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ :

۱۔ان کو منطق کی حیثیت مستحضر نہیں ہے جس کا حاصل ابھی درج کیا گیا ہے۔

۲۔وہ منطقی دلائل کو اس میں منحصر سمجھتے ہیں کہ قیاس اور اس کی مختلف شکلیں کلام میں صراحت کے ساتھ مذکور ہوں، ظاہر ہے کہ قرآن کریم، حدیث و سنت اور عام لوگوں کی باتوں میں عموماً قیاس وغیرہ کی تمام تفصیلات ذکر نہیں کی جاتیں بلکہ کبھی کبریٰ حذف کیا جاتا ہے تو کبھی صغریٰ غائب ہوتا ہے، حالانکہ محض اس بنیاد پر کوئی دلیل منطقی دلیل ہونے خارج نہیں ہوتی بلکہ سیاق وسباق کے لحاظ سے کوئی مناسب صغریٰ یا کبریٰ نکالا جاتا ہے۔

۳۔دلیل کی بنیاد کن مقدمات پر ہوگی؟ ان مقدمات کا علم کیونکر حاصل ہوگا؟ مقدمات کے معلوم کرنے کے مصادر کیا ہوں گے؟ یہ ایسی باتیں ہیں جہاں علم منطق کسی خاص پہلو پر اصرار نہیں کرتا، البتہ مقدمات کو تشکیل دینے اور پھر پیش کرنے اور نتیجہ نکالنے کا طریقہ سکھاتا ہے اور ساتھ یہ رہنمائی بھی کرتا ہے کہ جس درجے کے مقدمات ہوں گے، اسی درجے کے نتائج حاصل ہوں گے، لہٰذا اگر یقینی نتیجہ حاصل کرنا مقصود ہو تو اس کے لئے یقینی مقدمات کو قیاس کی شکل میں پرونا ہوگا اور اگر ظنی نتیجہ پر اکتفاء کرنا مقصود ہو تو مقدمات کا یقینی ہونا ضروری نہیں ہے۔

۴۔کس جگہ کونسی دلیل استعمال کی جائے؟ یہ بھی ایک ایسا ہی مرحلہ ہے جہاں فنی لحاظ سے کسی ایک پہلو کی جانب جھکنا اور اسی کا اسیر رہنا لازم نہیں ہے، بلکہ متکلم

کی ترجیحات، مخاطب کی نفسیات، اس کے معلومات اور مزاج ومذاق کے لحاظ سے کوئی بھی شکل اختیار کر سکتا ہے،اس لئے امام غزالی رحمہ اللہ نے "الاقتصاد" کی ابتدا میں دلیل کو بمنزلہ دواء قرار دیا، جس میں مخاطب کی بیماری اور استعداد وبدن کی رعایت رکھی جاتی ہے۔

امید ہے کہ اگران گزارشات کو اچھی طرح سمجھ کر مستحضر رکھا جائے تو معاملہ صاف اور مسئلہ منقح ہو جائے گا اور قرآنی ومنطقی دلائل میں تعارض وتضاد کا قضیہ ختم ہو جائے گا،ان شاءاللہ۔

باب سوم:

مغالطات اوران کی قسمیں وصورتیں

نامعلوم باتوں کو معلوم کرنے کا ایک مفید تر اور معتاد طریقہ "دلیل" ہے جس کے متعلق کچھ تفصیلات پچھلے ابواب میں ذکر کئے گئے ہیں۔ اس دلیل میں بسااوقات کمی رہ جاتی ہے جس کی وجہ سے وہ صحیح نتیجہ دینے سے قاصر ہو جاتی ہے اور اسی لئے اس کے نتیجے میں حاصل ہونے والی بات درست ہوتی ہے نہ واقع کے مطابق، اس کو عام طور پر "غلطی" یا "مغالطہ" سے تعبیر کیا جاتا ہے، اگر استدلال کرنے والا کسی غلط فہمی کی وجہ سے ایسی بات کو دلیل باور کرتا ہے تو یہ غلطی ہے اور اگر دوسروں کو ایسی غلطی میں ڈالنا چاہتا ہو تو مغالطہ ہے، یہاں اس تفریق کے بغیر سب صورتوں کو "مغالطہ" سے تعبیر کیا جائے گا۔

جن وجوہات کی بناء پر دلیل واستدلال کی پہچان ضروری ہے انہی وجوہات کے پیشِ نظر مغالطہ کی حقیقت، اس کے اسباب اور مختلف صورتوں کا پہچان پیدا کرنا بھی اپنی ایک اہمیت رکھتا ہے کیونکہ مغالطہ کا حاصل غلط دلیل یا غلط استدلال ہے جو صحیح اور درست دلیل کی ضد ہے، لہٰذا دلیل کی حقیقت سمجھنے کے لئے جس طرح اس کی ذاتیات اور دیگر بنیادی عناصر کو

جاننا ضروری ہے یوں ہی اس کی متضاد چیز کو سمجھنا بھی اہم اور مفید ہے۔اسی مناسبت سے یہاں مغالطات کا ذکر کیا جا رہا ہے۔

مغالطہ کی تقسیم

مغالطہ کی بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں: لفظی مغالطات اور معنوی مغالطات۔

لفظی مغالطے سے وہ مغالطات مراد ہوتے ہیں جن کا تعلق الفاظ کے ساتھ ہوتا ہے اور لفظوں سے ہی وہ پیدا ہوتے ہیں جبکہ معنوی مغالطات کا تعلق براہ راست الفاظ کے ساتھ نہیں ہوتا بلکہ اس کے مدلولات و مفاہیم کے ساتھ ہوتا ہے اور معنٰی و مفہوم ہی ان کا منشا ہوتے ہیں۔ یہاں دونوں قسم کی مغالطات کی ترتیب وار اہم قسمیں بیان کی جاتی ہیں اور ساتھ مثالوں کے ذریعے بقدرِ ضرورت اس کی پوری شرح و وضاحت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔

لفظی مغالطات کی تفصیل

مغالطوں کی جن صورتوں کا تعلق لفظ کے ساتھ ہے، ان کی عموماً پانچ صورتیں ہو سکتی ہیں جن کی تفصیل درجِ ذیل ہے:

لفظی اشتراک

ایک لفظ مختلف معانی پر دلالت کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو، اس کی خواہ کوئی بھی وجہ ہو۔ مثال کے طور پر بعض اوقات ایک لفظ دو مختلف معانی کے لئے وضع کیا جاتا ہے جس کو اشتراک لفظی کہتے ہیں، بعض اوقات مختلف معانی کے لئے الگ طور پر لفظ وضع تو نہیں ہوتا لیکن مجاز، استعارہ، تشبیہ یا

نقل جیسے عناصر کی وجہ سے اس سے ایک سے زیادہ معانی مراد لئے جاسکتے ہیں۔یوں ہی بعض اوقات لفظ ہوتا مطلق ہے لیکن مراد اس سے مقید ہوتا ہے اور کسی جگہ اس کے برعکس بھی کیاجاتا ہے کہ لفظ کا اصل مفہوم مراد لیاجاتا ہے اور قیودات کا خیال ولحاظ نہیں ہوتا،اسی طرح لفظ کے لغوی اور اصطلاحی معنٰی یامختلف اصطلاحی معانی میں فرق ہوتاہے اور اس سے غلط فہمی یامغالطہ کی نوبت پیش آجاتی ہے۔

مثال کے طور پر کوئی شخص کہے کہ جاریہ کمزور ہے۔ عین بیمار ہے۔ یہاں جاریہ اور عین،دونوں لفظ مشترک ہیں جو ایک سے زیادہ معانی کے لئے وضع ہوئے ہیں ،اب ممکن ہے کہ متکلم اس سے ایک معنٰی مراد لے لے اور مخاطب ان کو دوسرے معنٰی پر محمول کرے۔اسی طرح "زید شیر ہے" حقیقی معنٰی کے لحاظ سے دیکھا جائے تو اس کی تردید وتکذیب کرنی ضروری ہے لیکن تشبیہ مراد لی جائے تو مضائقہ نہیں ہے۔ایک صاحب مسئلہ اپنی قوم کو بیان کررہے تھے کہ جب تم میں سے کوئی شخص کچھ خریدلے تو پہلےاس پر" قبضہ" کرلے،اس کے بعد ہی فروخت کرے،"قبضہ" سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں ہے، قوم کے ایک بڑے نے بڑی حیرت سے کہاکہ استاد جی: قبضہ کیونکر کرلے؟"قبضہ" کرنا تو ظلم وحرام ہے۔

عام معاشرے کے سینکڑوں غلط استدلالات اور مغالطوں کی بنیاد یہی "لفظی اشتراک" ہوتی ہے جس کی وجہ سے بہت سی غلطیاں صادر ہوتی ہیں۔

اس سے بچنے کا صاف سیدھا راستہ یہی ہے کہ استدلال کے وقت ہر مخدوش لفظ کی پوری وضاحت کی جائے اور مقصودی معنیٰ کی تعیین کی جائے، تاکہ دیکھنے سننے والے اس کو کسی اور معنیٰ پر محمول نہ کریں۔

لفظ کی شکل وہیئت

یعنیٰ کوئی لفظ ایسا ہو جس میں فنی لحاظ سے ایک سے زائد احتمالات موجود ہوں اور مقصودی احتمال کی وضاحت نہ کی جائے۔

مثال کے طور پر عربی زبان میں "تقوم" کا لفظ واحد مؤنث غائب کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے اور واحد مذکر حاضر کے لئے بھی۔ "مختار" اور "معتاد" جیسے الفاظ میں اسم فاعل ہونے کا بھی احتمال ہے اور اسم مفعول ہونے کا بھی، جبکہ دونوں کا معنیٰ مختلف ہے۔

لفظ کے اعراب ونقاط

اعراب یعنیٰ زبر، زیر اور پیش سے بسا اوقات لفظ کا معنیٰ بالکل ہی بدل جاتا ہے، اسی طرح کسی لفظ پر نقطہ ہے یا نہیں؟ ہے تو اوپر ہے یا نیچے؟ اور ایک نقطہ ہے یا دو اور تین؟ ان عناصر کی وجہ سے بھی الفاظ وکلمات کا مفہوم یکسر تبدیل ہو جاتا ہے۔ فاعل ومفعول، مذکر ومؤنث، حاضر وغائب وغیرہ بہت سے امور کی توضیح وتشریح انہی اعراب ونقاط کی مدد سے کی جاتی ہے، اگر اس کی اچھی طرح وضاحت نہ کی جائے تو کچھ بعید نہیں ہے کہ غیر مقصودی معنیٰ پر لفظ کو حمل کر دیا جائے۔

مثال کے طور پر آیت کریمہ ہے" واذا ابتلی ابراہیم ربہ" یہاں لفظ "ابراہیم" پر زبر ہے اور "ربہ" پر پیش۔ اگر اس کا الٹ پڑھا جائے تو

معنٰی میں واضح بگاڑ لازم آتا ہے اور اس کے نتیجے میں اگر استدلال قائم کیا جائے تو اس کا بالکل غلط ہونا بھی واضح ہوتا ہے، مثال کے طور پر زید عمر کے متعلق کہتا ہے کہ " اس نے " واذا ابتلی ابراھیم ربہ "کا جملہ اعتقاد کے ساتھ کہا ہے اور یہ جملہ کفریہ ہے، لہٰذا عمر کافر ہے "۔اسی طرح اگر کوئی شخص "نعبد" کی جگہ "تعبد" یا "نستعین" کی بجائے "تستعین" کہے تو اس کا غلط ہونا بالکل واضح ہے اور اس پر جس دلیل کی عمارت استوار ہو گی، وہ بھی غلط ہی ہو گی۔

ترکیب میں انتشار

یعنی اعراب ونقاط میں تو غلطی کا یا دوسرے معنٰی مراد لینے کا کوئی احتمال نہ ہو لیکن اس کے باوجود جملہ میں کوئی ایسا عنصر موجود ہو جس میں ایک سے زیادہ احتمالات کا امکان باقی رہے، مثال کے طور پر ایک جملہ میں متعدد ضمیریں ہیں جس کے مرجع میں مختلف احتمالات ہو سکتے ہیں اور متکلم کسی ایک احتمال کے مراد لینے کی صراحت نہ کرے۔

اس کی دلچسپ مثال یہ ہے کہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ افضل اور پہلے خلیفہ ہے یا حضرت علی مرتضی رضی اللہ عنہ ؟اس مسئلے میں کسی دانا کو ایسے ماحول میں حکم مقرر کیا گیا جہاں دونوں موقف رکھنے والے گرم جوشی کے ساتھ شریک محفل تھے اور کسی ایک موقف کو ترجیح دینا دوسرے موقف والوں کی دشمنی کو سر لینے کے مترادف تھا، تو اس ہوشیار حکم نے فیصلہ یہ سنایا کہ "من بنته فی بیته "یعنی درج بالا دو شخصیات میں

سے بہتر اور اول خلیفہ وہ ہے کہ جس کی بیٹی اس کے گھر میں ہو۔ یہاں دو ضمائر جمع ہیں اور اس کے مرجع متعین کرنے میں ایک سے زیادہ احتمالات ہیں جن کی وجہ سے معنیٰ میں بھی خاصا تفاوت پیدا ہو جاتا ہے، چنانچہ اگر پہلی ضمیر حضور نبی کریم ﷺ کی طرف اور دوسری لفظ "من" کی طرف راجع کرے تو حضرت علی مرتضی رضی اللہ عنہ اس کا مصداق ٹھہرتے ہیں اور وہی افضل اور پہلے خلیفہ قرار پاتے ہیں اور اس کا عکس کریں تو حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ کی فوقیت ولیاقت ثابت ہوتی ہے۔

لفظ کی انفرادی وترکیبی نوعیت

مغالطہ کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ کسی کلام میں بعض کلمات ایسے ہوتے ہیں جن کا آپس میں کوئی جوڑ نہیں ہوتا، ان کو اسی حالت پر رکھنا ضروری ہوتا ہے۔ ایسے کلمات کو اگر جوڑ کر ملاحظہ کیا جائے تو کلام صادق نہیں ہوتا، اور اس پر تعمیر ہونے والا استدلال بھی مخدوش ہی ثابت ہوتا ہے۔ یوں ہی بعض اوقات اس کا برعکس بھی ہوتا ہے کہ بعض کلمات کو ترکیبی حیثیت میں لینا اور سمجھنا ضروری ہوتا ہے، ان کو اگر ایک دوسرے سے الگ کر دیا جائے تو بات کا مفہوم تبدیل ہو جاتا ہے اور اس پر مرتب ہونے والا استدلال بھی ناقص اور غیر مفید ثابت ہوتا ہے۔

پہلی صورت کی مثال یہ ہے:

صغریٰ: پانچ کا عدد جفت اور طاق ہے۔

کبریٰ: جو چیز جفت اور طاق ہوتی ہے، وہ جفت ہوتی ہے۔

نتیجہ: پانچ کا عدد جفت ہے۔

یہ نتیجہ غلط ہے، مغالطہ کی وجہ یہی ہے کہ کلمات کے انفرادی اور ترکیبی حیثیت کا لحاظ نہیں رکھا گیا، چنانچہ پہلے جملہ میں "جفت اور طاق" کی الگ الگ اور انفرادی نوعیت مقصود ہے کہ پانچ کا عدد دو اعداد سے مل کر بنا ہے جن میں سے ایک جفت اور دوسرا طاق ہے اور اس میں کوئی شبہ نہیں ہے، ترکیبی حیثیت سے اس کو لیا جائے تو بالکل غلط ہے کیونکہ اس کا معنٰی یہ بنتا ہے کہ پانچ کا عدد ایک وقت میں جفت بھی ہے اور طاق بھی۔ یہی حال دوسرے مقدمے میں بھی ہے کہ جفت اور طاق کا مجموعہ ومرکب جفت نہیں ہو سکتا بلکہ طاق ہی ہوگا، لیکن مجموعی حیثیت کے بجائے انفرادی طور پر دونوں کلموں کو دیکھا جائے تو درست ہو سکتا ہے، اب ان دونوں مقدموں میں ذکر کردہ کلمات کو الگ الگ دیکھا جائے تو کلام درست ہے اور اس کے مطابق نتیجہ بھی درست ہی ہونا چاہئے لیکن استدلال کرتے وقت ان کلمات کو آپس میں مربوط خیال کیا گیا جس کی وجہ سے نتیجہ بھی غلط ہی برآمد ہوا۔

اسی طرح زید شاعر تو ہے لیکن اس میں مہارت نہیں ہے جب کہ لکھنے کے فن کا خوب ماہر وشناور ہے، اب اگر یہ کہا جائے کہ زید شاعر ہے تو بھی درست ہے اور یہ کہنا بھی غلط نہیں ہے کہ وہ ماہر ہے لیکن انہی دونوں باتوں کا اگر ملا کر کہا جائے کہ زید شاعر اور ماہر ہے تو یہ اس لئے درست نہیں ہے کہ مخاطب اس سے شعر میں مہارت خیال کرے گا جبکہ حقیقت میں وہ کسی اور فن کا ماہر ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ الگ الگ طور پر تو زید شاعر بھی ہے اور ماہر بھی، لیکن ترکیبی صورت میں دونوں صفات کو ملانا غلط فہمی کا موجب ہے۔

دوسری صورت کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص یہ کہے:" پاکستان پنجاب، سندھ، بلوچستان اور صوبہ سرحد ہے"اب ان آخری چاروں الفاظ کو مرکب انداز میں لیا جائے تو بالکل درست ہے کہ پاکستان انہی چار صوبوں کے مجموعے کا نام ہے لیکن اگر ان الفاظ کو آپس میں بے جوڑ رکھا جائے تو بالکل غلط ہے کہ پاکستان صرف پنجاب یا سندھ وغیرہ کا نام رہ جائے گا اور دیگر علاقہ جات اس کے تحت شامل نہ رہے گیں۔اسی طرح " چائے پانی، چینی اور پتی سے عبارت ہے" یہاں اگر ان تینوں چیزوں کو ملا کر لیا جائے تو بات سچی ہے اور واقعۃً چائے ان چیزوں کے مجموعے کا نام ہے لیکن الگ الگ لفظ مراد لینے کی صورت میں فساد یہ ہے کہ ہر ہر جزء پر الگ الگ حیثیت میں کل کا لفظ صادق آجائے گا جس کا غلط ہونا محتاج بیان نہیں ہے۔

معنوی مغالطات

قیاس کی شرائط کا موجود نہ ہونا

کسی چیز کو ثابت کرنے کے لئے جن دلائل وشواہد کا سہارا لیا جاتا ہے وہ عموماً منطقی قیاس پر مبنی ہوتی ہیں، بعض اوقات تو قیاس کی شکل میں اس کو ذکر بھی کیا جاتا ہے اور بہت مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ قیاس کی باقاعدہ شکل ذکر تو نہیں ہوتی، لیکن بات اسی پر مبنی ہوتی ہے اور متکلم و مخاطب دونوں اس کو سمجھتے ہیں۔اسی طرح بعض اوقات منطق شناس افراد ہو تو وہ قیاس کہہ کر استدلال کرتے ہیں اور عام لوگ چونکہ اصطلاحات کے پابند نہیں ہوتے

،اس لئے وہ صاف قیاس کہنے کی جسارت کرتے ہیں اور نہ اس طرز پر کلام کو ڈھالنے کی زحمت گوارا کرتے ہیں۔

بہر حال اکثر استدلال منطقی قیاس ہی کے بنیاد پر ہوتا ہے اور اس میں غلطی یہ کی جاتی ہے کہ قیاس کے درست نتیجے دینے کے لئے جو شرائط بڑے غور و فکر اور تلاش و تتبع کے بعد مقرر کی گئیں ہیں،ان کا لحاظ نہیں کیا جاتا ،بلکہ کسی نہ کسی طرح کوتاہی ہو جاتی ہے اور اسی وجہ سے جو نتیجہ بر آمد ہوتا ہے وہ بھی درست نہیں ہوتا،مثال کے طور پر اگر قیاس اقترانی کی شکل اول ہو تو وہ تب درست نتیجہ دے گی جب پہلا جملہ (صغریٰ) موجبہ ہے ،اس میں حکم بالفعل لگایا گیا ہو اور دوسرا جملہ (کبریٰ) کلیہ ہو،ان تینوں میں سے کوئی شرط مفقود ہو تو صحیح نتیجہ تک رسائی نہیں ہو گی۔

بے جا تلازم کا خیال

دلیل واستدلال کے عالم میں عموماً ایسا ہوتا ہے کہ بنائے استدلال لزوم و تلازم ہوتا ہے یعنی لازم کو دیکھ سن کر ملزوم پر یا ملزوم کے ذریعے لازم کے موجود ہونے پر استدلال کیا جاتا ہے،اور یہ استدلال عقلی طور پر بالکل درست ہے جس کا نتیجہ بھی درست بر آمد ہوتا ہے، لیکن عموماً ہوتا یوں ہے کہ :

الف: دو چیزوں کے درمیان بے جا لزوم و تلازم کا خیال پیدا ہو جاتا ہے حالانکہ ان میں باہم لزوم کیا،دوام بھی نہیں ہوتا۔

ب: بسا اوقات دوام تو پایا جاتا ہے لیکن لزوم نہیں ہوتا اور دوام ہی کو لزوم سمجھ لیا جاتا ہے۔

ج: اکثر مغالطہ کا ایک سبب یہ بھی بن جاتا ہے کہ لزوم کی نوعیت اور دائرہ کار سمجھنے میں غلطی ہو جاتی ہے اور اس پر استدلال کی بنیاد رکھی جاتی ہے جس کی وجہ سے غلط نتائج پیدا ہو جاتے ہیں، چنانچہ بسا اوقات ذہنی سطح پر جو لزوم ہوتا ہے ،اس کو عملی اور واقعاتی سطح کا لزوم تصور کیا جاتا ہے اور اسی کے مطابق مقدمات کو ترتیب دیکر نتیجہ برآمد کرنے کی کوشش کی جاتی ہے جبکہ بعض اوقات اس کا برعکس بھی کیا جاتا ہے۔ یوں ہی عموم وخصوص کے لحاظ سے بھی لزوم کی متعدد قسمیں ہیں، چنانچہ بعض اوقات لازم اور ملزوم میں مساوات کی نسبت ہوتی ہے جہاں ایک ہوتا ہے وہاں ساتھ دوسرا بھی ضرور موجود ہوتا ہے اور بعض اوقات لازم عام یا خاص بھی ہو سکتا ہے ، یوں ہی نفی وسلب کے لحاظ سے بھی قسمیں بنتی ہیں کہ بعض اوقات دو چیزوں کے درمیان اس درجہ منافات ہوتی ہے کہ ہر ایک کا موجود یا معدوم ہونا دوسرے کے معدوم یا موجود ہونے کو مستلزم ہوتا ہے جبکہ بعض اوقات صرف وجود یا صرف عدم کے اعتبار سے منافات ہوتی ہے۔ لزوم کی ان مختلف اقسام واصناف میں فرق نہ کرنے کی وجہ سے دلیل درست رہنمائی سے قاصر ہو جاتی ہے۔

بنائے دلیل کا ثابت نہ ہونا

دلیل کی اقسام کی بحث میں اس کی مختلف قسمیں ذکر کی گئیں تھیں، ان میں سے اہم قسمیں قیاس، استقراء اور تمثیل یعنی فقہی قیاس ہیں۔

ان سب میں ایک عمومی غلطی یہ کی جاتی ہے کہ کسی قضیہ یا چند قضایا پر دلیل کی بنیاد استوار کی جاتی ہے لیکن خود وہ قضیہ ثابت ہے یا نہیں؟ اگر ثابت ہے تو

کس حد تک ؟یقین واطمینان کی حد تک یا ظن وگمان کی درجہ میں ؟اس بات کی اچھی طرح تحقیق نہیں کی جاتی، بلکہ غیر تحقیقی مقدمات یامفروضہ قضایا کو بنیاد بنا کر استدلال کا ڈھانچہ قائم کر دیا جاتا ہے،اب جس حد تک اس قضیہ کے ثابت ہونے نہ ہونے کا گمان ہے اگراسی کی مناسبت سے نتیجہ بر آمد ہونے کا گمان وابستہ کیا جائے تو کچھ زیادہ غلط نہ ہوتا، لیکن کیا یہ جاتا ہے کہ قضیہ تو ہوتا ظنی ہے لیکن اس سے درست اور یقینی نتیجہ بر آمد ہونے کی توقع رکھی جاتی ہے۔

غلطی اور مغالطہ کے اس سبب سے بچنے کے لئے ضروری ہے کہ جن باتوں کو بنیاد بنا کر دلیل قائم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، پہلے ان مقدمات پر اچھی طرح غور وخوض کیا جائے اور ان کی واقعی حیثیت کا فیصلہ کیا جائے کہ وہ فرضی ہیں یا واقعی؟ ظنی ہیں یا قطعی؟ اور پھر اسی حیثیت کے مطابق نتیجہ حاصل کرنے کے لئے ان قضایا کو ترتیب دیکر دلیل کے قالب میں ڈھالا جائے۔

دعویٰ کو دلیل بنانا

اس کو منطق ومناظرہ کی اصطلاح میں "مصادرۃ علی المطلوب" کہا جاتا ہے۔اس کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ مکمل دعویٰ یااس کے کسی جزء کو دلیل میں ذکر کر دیا جائے اور اس پر دلیل کا مدار رکھا جائے۔ایسی دلیل بھی دلیل نہیں ہوتی اور اس سے کوئی نامعلوم بات معلوم نہیں ہوتی بلکہ یہ مغالطہ ہی کی ایک قسم ہے جس سے خواہ مخواہ متکلم اور مخاطب کا وقت ضائع ہو جاتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس بات پر اتفاق ہے کہ دعویٰ اور دلیل میں تغایر اور

فرق کرنا ضروری ہے۔دعویٰ الگ چیز ہے اور دلیل الگ، دعویٰ وہ نامعلوم بات ہے جس کے لئے دلیل کا سہارا لیکر معلوم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔

مثال کے طور پر زید کا دعویٰ ہے کہ "اہل بیت معصوم تھے" اور اس کی دلیل وہ یہ دیتا ہے کہ "وہ گناہوں سے پاک تھے" تو یہ دلیل بالکل درست نہیں ہے بلکہ یہ تو وہی دعویٰ ہی ہے جس کو آسان لفظوں میں دوبارہ دہرایا گیا ہے۔

البتہ یہاں یہ بھی واضح رہنی چاہئے کہ بسااوقات خود دعویٰ ہی دلیل کو اپنے ضمن میں لیا ہوتا ہے یا دعویٰ کے الفاظ میں معمولی توجیہ وایماء سے کام لیا جاتا ہے اور اس سے اس میں استدلال کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے، پہلی قسم کے قضایا کو منطق کی اصطلاح میں "قضایا قیاساتہا معہا" سے تعبیر کیا جاتا ہے ۔اس کی مثال یوں دی جاتی ہے کہ زید دعویٰ کرتا ہے کہ "الحمد للہ" یعنی تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہیں اور دلیل یہ ہے کہ "لانّہ اللہ" یعنیٰ اللہ تعالیٰ کا اللہ ہونا اور الوہیت کے منصب پر ہونا ہی اس بات کو مستلزم ہے کہ تمام تعریفیں اس کے لئے بلکہ صرف اسی کے لئے ثابت ہوں۔

اسی طرح خالد کا دعویٰ ہے کہ وہ پاکستانی ہے اور دلیل یہ ہے کہ "کیونکہ وہ پاکستان کا باشندہ ہے"،اس میں بھی بظاہر دعویٰ اور دلیل کے الفاظ میں یکسانیت محسوس ہوتی ہے لیکن پھر بھی دلیل درست ہے۔

علمی لطیفہ

حضرت مولانا مفتی محمود الحسن گنگوہی رحمہ اللہ (صاحبِ فتاویٰ محمودیہ) کی کتاب میں ہے:

"ہمارا سبق حضرت مدنیؒ کے پاس تھا گھنٹہ ہونے پر ہم حضرت کو لینے کے واسطے آپ کے مکان پر پہنچ جاتے، ایک روز سبق میں حضرت عیسیٰؑ کے زمانے میں جزیہ منسوخ ہونے والی حدیث آئی، جب ہم اگلے روز گھنٹہ ہونے پر حضرت کو لینے کے واسطے آپ کے مکان پر پہنچے تو ہم نے عرض کیا کہ حضور اقدس ﷺ کی شریعت میں تو (آپ ﷺ کے بعد) نسخ نہیں پھر عیسیٰؑ جزیہ کیسے منسوخ فرمادیں گے؟ حضرت نے فرمایا: کس نے کہا؟ ہم نے عرض کیا کل سبق میں پڑھا ہے۔ حضرت پھر قدرے بلند آواز کے ساتھ (لہجہ بدل کر) فرمایا: کس نے کہا ہے؟ تب ہم سمجھے کہ جزیہ حضرت عیسیٰؑ منسوخ نہ فرمائیں گے بلکہ وہ تو نبی کریم ﷺ نے منسوخ فرمایا ہے، گویا آنحضرت ﷺ نے جزیہ کی مشروعیت اور اس کی قبولیت کی مدت بیان فرمادی کہ وہ عیسیٰؑ کے نزول سے پہلے قبول ہوگا ان کے نزول کے بعد قبول نہ ہوگا۔ (یعنی حضرت عیسیٰؑ کا جزیہ قبول نہ فرمانا اور اس کو منسوخ فرمادینا نبی اکرم ﷺ کے حکم کے مطابق ہی ہوگا، اور اس پر عمل کرنا نبی اکرم کے ارشاد پر عمل ہوگا۔)"[1]

---

[1] ملفوظات فقیہ الامت، ص880

دعویٰ اور دلیل میں عدمِ تلازم

بسا اوقات جو دلیل پیش کی جاتی ہے ،اس کے مقدمات درست ہوتے ہیں اور قیاس کے درست ہونے اور صحیح نتیجہ دینے کے لئے جو شرائط مقرر ہیں ،وہ بھی متحقق ہوتی ہیں لیکن اس کے باوجود اس سے نتیجہ برآمد کرنے میں غلطی کی جاتی ہے اور ایسی درست دلیل کسی ایسے نتیجہ کے کشید کرنے کے لئے استعمال کی جاتی ہے جس کا اس کے ساتھ لزوم واستلزام کا تعلق نہیں ہوتا۔

مثال کے طور پر زید کا دعویٰ ہے کہ "ماجد جنتی ہے" اور اس کی دلیل یہ دیتا ہے کہ "وہ نماز پڑھنے والا ہے اور جو شخص نماز پڑھنے والا ہو، وہ نیک شخص ہوتا ہے" یہ دلیل مغالطہ ہے کیونکہ دعویٰ جنتی ہونے کا دعویٰ ہے اور دلیل سے نیک شخص ہونا ثابت ہوتا ہے، لہٰذا الفاظ کی حد تک جو بات یہاں مذکور ہے ،اس سے درج بالا دعویٰ ثابت نہیں ہوتا۔ اگر اس کے ساتھ یہ مقدمہ بھی بڑھایا جائے کہ "اور نیک شخص جنتی ہوتا ہے" تو یہ بھی درست نہیں ہے کیونکہ یہاں دو جملوں میں "نیک شخص" کا ذکر کیا گیا ہے لیکن دونوں جگہ اس کا مفہوم مختلف ہے، پہلی جگہ نیک شخص سے نیک اعمال انجام دینے والا مراد ہے اور دوسرے جملہ میں اس سے نیک اعمال دیتے رہنا اور اسی حالت پر خاتمہ کا ہو جانا مراد ہے۔

اعتبارات کا لحاظ نہ رکھنا

اس کارخانہ عالم کی بیشتر چیزوں کا یہ حال ہے کہ ان کی مختلف حیثیتیں ہوتی ہیں، ایک اعتبار سے وہ نافع و مفید ثابت ہوتی ہیں تو دوسرے اعتبار سے

وہ نقصان دہ و مضر قرار پاتی ہیں، بعض باتیں ایک حیثیت سے صحیح اور واقع کے مطابق ہوتی ہیں لیکن دوسری جہت سے وہی باتیں غلط اور خلاف واقع ظاہر ہوتی ہیں۔حیثیات کے لحاظ نہ رکھنا بھی بسا اوقات غلطی اور مغالطہ کا باعث بن جاتا ہے۔مثال کے طور پر خالد کا دعویٰ ہے کہ "ماجد شدید بیمار ہے"اور اس کی دلیل یہ ہے کہ "وہ نماز و روزے کا اہتمام نہیں کرتا اور جو شخص ان احکام کا اہتمام نہیں کرتا، وہ شدید بیمار ہوتا ہے"۔ خالد کا یہ دعویٰ اور اس استدلال کچھ غلط نہیں ہے بلکہ اگر صغریٰ صادق ہو تو یہ دعویٰ اور دلیل دونوں درست ہیں لیکن اگر اسی ماجد کے بارے میں بکر یہ دعویٰ کرے کہ "وہ خوب تندرست و توانا ہے"اور دلیل یہ دے کہ "اس کا جسم بالکل صحیح اور تمام طبّی معائنے بالکل درست اور صاف ہیں اور جس جس کا یہ حال ہوتا ہے وہ خوب تندرست و توانا ہوتا ہے"تو اس کے غلط ہونے کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے بلکہ پہلے ذکر کردہ دلیل کی طرح اگر اس دلیل کا صغریٰ بھی سچا ہو تو دلیل اور دعویٰ دونوں درست ثابت ہو جائیں گے۔

اب دیکھا جائے تو ان نتائج میں اختلاف معلوم ہوتا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں میں سے کوئی ایک دلیل غلط ہو، لیکن ایسا نہیں ہے بلکہ دونوں ہی دلائل درست ہیں اور یہ جو اختلاف دکھائی دیتا ہے اس کا منشا یہی ہے کہ حیثیات کا لحاظ نہیں رکھا گیا ورنہ حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں ہے، مقصود یہ ہے کہ زید روحانی لحاظ سے بے حد مریض و سقیم ہے لیکن جسمانی لحاظ سے خوب مضبوط و توانا ہے۔

باب چہارم

عقل کا مقام و مرتبہ شریعت کی نظر میں

عقل کا لغوی معنٰی

عقل اصلاً عربی زبان کا لفظ ہے جس کا لغوی معنٰی ہے روکنا، منع کرنا۔ لیکن عموماً اس سے ایک خاص قوت مراد لی جاتی ہے جو انسان کے اندر ودیعت رکھی گئی ہے جس کے ذریعے انسان بزعم خویش جن چیزوں کو مضر یا غلط سمجھتا ہے،اس سے رکنے کی کوشش کرتا ہے جس کا پورا تعارف اصطلاحی تعارف کے ذیل میں ذکر کیا جارہا ہے۔

عقل کا اصطلاحی تعارف

عقل سے کیا مراد ہے؟اوراس کی تعریف کیاہے؟ اس کے متعلق اہل علم اور اصحاب فکر کی آراء میں خاصا فرق ہے، مناسب بات وہی ہے جو امام غزالی رحمہ اللہ نے تحریر فرمائی ہے کہ دراصل لفظ عقل مشترک ہے جس کا اطلاق مختلف چیزوں پر کیا جاتا ہےاور اسی وجہ سے اس لفظ کا مصداق مختلف ہے ،اسی اختلاف کی وجہ سے تعریفات میں بھی اختلاف پیدا ہوا۔آپ تحریر فرماتے ہیں کہ عقل کا اطلاق درج ذیل چار چیزوں پر ہوتا ہے:

الف: وہ بنیادی وصف جس کی وجہ سے انسان جانوروں سے امتیاز حاصل کرتا ہے اوراس میں نظری علوم اور فکری باتوں کو سوچنے سمجھنے کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے۔ جن حضرات نے عقل کو "غزیرہ" قرار دیا ہے، ان کی مراد یہی ہے۔

ب: وہ معلومات جو سمجھ دار بچے کو خود بخود حاصل ہو جاتے ہیں، مثلاً ایک، دو کا آدھا ہے، ممکن چیز موجود ہو سکتی ہے اور ناممکن موجود نہیں ہو سکتی ، وغیرہ۔

ج: فکر و تجربہ سے حاصل کردہ علوم و معلومات، چنانچہ تجربہ کار شخص کو بڑا عقل مند خیال کیا جاتا ہے حالانکہ اس کے پاس دیگر انسانوں کی بنسبت یہی ایک امتیازی چیز ہے، تو ان نظری اور فکری معلومات کے مجموعہ کو بھی بسا اوقات عقل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

د: "الف" میں جس بنیادی وصف کو عقل قرار دیا گیا ہے، جب اس میں اس حد تک ترقی حاصل ہو جائے کہ انسان اپنے اعمال و کردار کے انجام کار سے واقف ہو جائے، وقتی لذت و نفع پر دائمی نفع و لذت کو ترجیح دینے لگے، تو اس قدر ترقی پا جانے کے بعد وہی بنیادی وصف عقل کہلاتا ہے۔[1]

خلاصہ یہ ہے کہ کبھی تو عقل اس بنیادی انسانی صفت کو کہتے ہیں جس کی بدولت اس میں سمجھ بوجھ اور فکر و نظر کی صلاحیت واستعداد پیدا ہو جاتی ہے یہی وہ وصف ہے جس کی وجہ سے انسان، جانور سے ممتاز اور مافوق مخلوق

---

[1] إحياء علوم الدين الباب السابع في العقل وشرفه وحقيقته وأقسامه (١/ ٨٥)

شمار کی گئی ہے،اور بسا اوقات اس صلاحیت کے نتیجے میں جو کچھ بدیہی یا نظری معلومات حاصل کئے جائیں،ان معلومات پر بھی عقل کا اطلاق کیا جاتا ہے۔اور ان دونوں معانی میں سے بھی پہلا ہی معنیٰ اصل ہے اور وہی لفظ عقل کا اصل مصداق ہے۔امام شمس الائمہ سرخسی رحمہ اللہ اس کی تعریف کرتے ہیں کہ:

الْعقل نور فِي الصَّدْر بِهِ يبصر الْقلب عِنْد النّظر فِي الْحجَج بِمَنْزِلَة السراج فَإِنَّهُ نور تبصر الْعين بِهِ عِنْد النّظر فترى مَا يدْرك بالحواس لَا أَن السراج يُوجب رُؤْيَة ذَلِك وَلكنه يدل الْعين عِنْد النّظر عَلَيْهِ فَكَذَلِك نور الصَّدْر الَّذِي هُوَ الْعقل يدل الْقلب على معرفَة مَا هُوَ غَائِب عَن الْحَواس من غير أَن يكون مُوجبا لذَلِك بل الْقلب يدْرك (بِالْعقلِ) ذَلِك بِتَوْفِيق الله تَعَالَى وَهُوَ فِي الْحَاصِل عبارَة عَن الِاخْتِيَار الَّذِي يبتنى عَلَيْهِ الْمَرْء مَا يَأْتِي بِهِ وَمَا يذر مِمَّا لَا يَنْتَهِي إِلَى إِدْرَاكه سَائِر الْحَواس.[1]

ترجمہ: عقل سینے کے اندر ایک نور ہے جس کے ذریعے دل دلائل میں غور وفکر کرتے وقت دیکھتا ہے جیسا کہ آنکھ کے لئے چراغ ہوتا ہے جب آنکھ اس کی روشنی میں دیکھتی

[1] أصول السرخسي،ج١ ص٣٤٦.

ہے توحواس جن چیزوں کاادراک کرتی ہیں وہ دِکھنے لگتی ہیں،چراغ وہ چیزیں نہیں دکھاتا بلکہ جب آنکھ نگاہ ڈالتی ہے توچراغ اس کی راہنمائی کرتاہےاسی طرح سینہ کی روشنی یعنی عقل حواس سے غائب چیزوں کی پہچان کی طرف دل کی راہنمائی کرتی ہے نہ کہ عقل براہِ راست پہچان کراتی ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کی توفیق سے دل عقل کے ذریعے ان کاادراک کرتی ہے، عقل درحقیقت اس اختیار سے عبارت ہے جس پرانسان کے کسی کام کے کرنے نہ کرنے کابنیاد ہوتا ہے جس کاادراک دیگر حواس نہیں کرسکتی۔

امام بزدوی رحمہ اللہ اس کا تعارف اور دائرہ کار ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وهو من أعز النعم خلق متفاوتا في أصل القسمة وقد مر تفسيره قبل هذا أنه نور في بدن الآدمي مثل الشمس في ملكوت الأرض تضيء به الطريق الذي مبدؤه من حيث ينقطع إليه أثر الحواس ثم هو عاجز بنفسه وإذا وضح لنا الطريق كان الدرك للقلب بفهمه كشمس الملكوت الظاهر إذا بزغت وبدا شعاعها

ووضح الطريق كان العين مدركة بشعاعها وما بالعقل كفاية بحال في كل لحظة.[1]

ترجمہ: عقل اللہ تعالیٰ کی نعمتوں میں سے بہت بڑی نعمت ہے جو کہ ابتدائی تقسیم میں متفاوت تخلیق کی گئی ہے۔ پہلے اس کی یہ تفسیر گزر چکی ہے کہ وہ انسان کے جسم میں ایک نور ہے جس طرح کہ عالمِ دنیا کے اندر سورج ہے جس کے ذریعے وہاں سے راستہ روشن ہوتا ہے جہاں تک حواس کا اثر ختم ہو جاتا ہے پھر محض عقل بھی قاصر ہے اور جب راستہ واضح ہو جاتا ہے تو آگے اس کا ادراک دل اپنی سمجھ سے کر لیتا ہے جیسا کہ اس دنیا کے اندر سورج ہے کہ جب طلوع ہو کر اس کی شعائیں ظاہر ہوتی ہیں اور راستہ روشن ہو جاتا ہے تو آنکھ خود سورج کی تابانی میں اس کا ادراک کر لیتی ہے اور ہر جگہ صرف عقل کافی نہیں ہوتی۔

علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ تحریر فرماتے ہیں:

(فالحنفية) قالوا العقل (نور يبتدأ به من منتهى درك الحواس فيبدو به المدرك للقلب، أي الروح والنفس الناطقة فيدركه) أي القلب المدرك (بخلقه تعالى فالنور آلة إدراكها) أي النفس المدرك (وشرطه) أي إدراكها (كالضوء للبصر)

---

[1] أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار، ج٤ ص٢٣٢.

أي كما أن الضوء شرط عـادي (في إيصـاله) أي البصر المبصرات إلى النفس بخلقه تعالى.[1]

ترجمہ: حضراتِ احناف فرماتے ہیں کہ عقل ایک نور ہے جو وہاں سے شروع ہوتا ہے جہاں تک حواس کا ادراک ختم ہو جاتا ہے پس ماورائے حواس اشیاء اس کے ذریعے دل یعنی روح اور نفسِ ناطقہ پر ظاہر ہو جاتی ہیں اور دل اللہ تعالیٰ کی تخلیق سے ان کا ادراک کر لیتی ہے پس نور دل کے ادراک کے لئے ایک آلہ اور شرط ہے جس طرح کہ آنکھ کی نظر کے لئے اللہ تعالیٰ نے روشنی ایک ضروری شرط بنایا ہے کہ اس روشنی میں آنکھ دیکھ کر اشیاء دل تک پہنچائے۔

اس سے معلوم ہوا کہ عقل در اصل اس قوت وصلاحیت کو کہا جاتا ہے جس کی بدولت انسان حواس کے دائرہ کار سے بڑھ کر کچھ سوچتا سمجھتا ہے، اسی قوت کو درج بالا عبارات میں "نور" کے ساتھ تعبیر فرمایا گیا ہے۔ عقل کا اصل مصداق اور حقیقی معنیٰ یہی ہے اگرچہ بعض اوقات اس قوت سے کام لینے کو بھی عقل کہا جاتا ہے اور بسا اوقات کام لینے کے نتیجے میں جو کچھ معلومات دریافت ہو جائیں، ان پر بھی لفظ "عقل" کا اطلاق کر دیا جاتا ہے۔

---

[1] التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام، ج۲ ص۱۶۰.

عقل سے متعلق شریعت کا موقف

قرآن کریم میں جا بجا عقل سے کام لینے کی تاکید کی گئی ہے، مختلف اسالیب کے ساتھ اس کو کام میں لینے کی ترغیب دی گئی ہے اور طرح طرح اس کی اہمیت وفضیلت جتائی گئی ہے، عقل کو درست استعمال نہ کرنے کی حوصلہ شکنی کی گئی ہے۔ چنانچہ ایک جگہ یہ تعلیم دی گئی ہے کہ اہل جہنم افسوس کے ساتھ یہ کہیں گے کہ:

وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ (الملک،۱۰)

ترجمہ: اور کہیں گے کہ اگر ہم نے سنتے یا عقل سے کام لیتے تو ہم دوزخیوں میں نہ ہوتے۔

یہ تو عقل کے متعلق شرعی نصوص کا ایک پہلو ہے۔ دوسرا پہلو یہ ہے کہ دینِ اسلام نے انسان کو صرف عقل وشعور ہی کی غلامی میں نہیں چھوڑا گیا بلکہ ساتھ ایمان بالغیب کا بھی اس کو مکلف ٹھہرایا گیا ہے، محض عقل کے بنیاد پر کوتاہ انسان کو قابلِ عذاب نہیں بتایا گیا بلکہ اس میں خدائی پیغام پہنچنے کو بھی بنیادی مرتبہ دیا گیا، چنانچہ ارشاد خداوندی ہے:

} وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا { [الإسراء: ۱۵]

ترجمہ: اور ہم سزا نہیں دیتے جب تک کسی رسول کو نہیں بھیج لیتے۔

دو مختلف قسم کے نصوص کا درست محمل

اب دیکھا جائے تو جن دو قسم کے نصوص کی جانب ان سطور بالا میں اشارہ کیا گیا ہے، ان میں بظاہر تضاد و تصادم محسوس ہوتا ہے کہ ایک جگہ عقل کو کام میں لانے کی تاکید و ترغیب دی جارہی ہے اور اس کو بے کار چھوڑنے پر مذمت و حوصلہ شکنی کی جارہی ہے اور دوسری طرف عقل سے ہٹ کر انسان کو ایمان بالغیب کا پابند بنایا جارہا ہے، جن چیزوں تک عقل کی رسائی نہیں ہو پاتی، اس پر ایمان لانے اور تصدیق کرنے کا ذمہ دار قرار دیا جارہا ہے اور خدائی عذاب و سزا کا مستحق صرف اسی شخص کو قرار دیا جاتا ہے جو خدائی پیغام کے ملنے کے بعد بھی بغاوت کا اقدام کرتا ہے۔

اس ظاہری تعارض کو دیکھ کر بہت سے لوگ تردد کے شکار ہو جاتے ہیں اور پھر دونوں میں سے کسی ایک پہلو کو ترجیح دینے لگ جاتے ہیں جس کا منطقی نتیجہ یہی ظاہر ہوتا ہے کہ یا تو یہ کہا جائے کہ "عقل سب کچھ ہے" اور یا یہ اعلان کر دیا جائے کہ "عقل کچھ بھی نہیں ہے"۔ چنانچہ انسانی دنیا کے مختلف طبقات میں یہ دونوں قسم کی آراء اختیار کی گئیں ہیں۔

لیکن غور کیا جائے تو واضح ہو جاتا ہے کہ یہ دونوں موقف درست نہیں ہیں اور حقیقت ان دونوں انتہاؤں کے بیچ بیچ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نہ "عقل سب کچھ ہے" کا فلسفہ درست ہے اور نہ "کچھ بھی نہیں ہے" کا فلسفہ حق ہے بلکہ اگر اسی اسلوب میں کوئی کہنا چاہیئے تو کہنا چاہیئے کہ عقل "کچھ کچھ" ہے یا "بہت کچھ ہے"۔ اس بات کی تفصیل یہ ہے کہ :

الف: نصوص میں جہاں عقل سے کام لینے کی ترغیب دی گئی ہے، وہ تمام ایسی جگہیں ہیں جہاں حقیقت تک عقل کی اچھی طرح رسائی ہوسکتی ہے۔مثال کے طور پر کائنات میں نظر آنے والی مختلف قسم کی مخلوقات، رونما ہونے والی مختلف نشانیاں، دنیا میں پیش آنے والے مختلف واقعات وقصص،ان جیسی چیزوں پر اگر انصاف پسندی اور فکر مندی کے ساتھ عقلی قوت کو استعمال کیاجائے تو جہاں وہ انسان کو ایک ایسی ہستی کے اقرار واعتراف پر مجبور کرے گی جس کو ہم "اللہ تعالیٰ" کے پیارے نام سے موسوم کرتے ہیں،اسی طرح اس کے احکام وپیغام کی تابعداری کرنے پر بھی ابھارے گی۔

ب: جہاں تک اہلِ جہنم کا عقلی قوت سے کام لینے پر اظہار افسوس کی بات ہے تو اگر اس آیت کو سابقہ آیات کے ساتھ ملاکر واقعی تناظر میں دیکھا جائے تو بھی یہی نتیجہ صاف دکھائی دیتا ہے، چنانچہ اس آیتِ مبارکہ کا پورا سیاق وسباق یہ ہے:

} وَلِلَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ (٦) إِذَا أُلْقُوا فِيهَا سَمِعُوا لَهَا شَهِيقًا وَهِيَ تَفُورُ (٧) تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ (٨) قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ (٩) وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ (١٠)

فَـاعْتَرَفُوا بِـذَنْبِهِمْ فَسُـحْقًا لِأَصْـحَابِ السَّـعِيرِ (١١) إِنَّ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ لَهُمْ مَغْفِـرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ { [الملك: ٦ - ١٢]

ترجمہ:اور جنہوں نے اپنے رب کا انکار کیا ہے ان کے لیے جہنم کا عذاب ہے اور وہ بہت ہی بری جگہ ہے۔جب اس میں ڈالے جائیں گے تو اس کے شور کی آواز سنیں گے اور وہ جوش مارتی ہوگی۔ایسا معلوم ہوگا کہ جوش کی وجہ سے ابھی پھٹ پڑے گی جب اس میں ایک گروہ ڈالا جائے گا تو ان سے دوزخ کے داروغہ پوچھیں گے کیا تمہارے پاس کوئی ڈرانے والا نہیں آیا تھا۔وہ کہیں گے ہاں بیشک ہمارے پاس ڈرنے والا آیا تھا پر ہم نے جھٹلا دیا اور کہہ دیا کہ اللہ نے کچھ بھی نازل نہیں کیا تم خود بڑی گمراہی میں پڑے ہوئے ہو۔اور کہیں گے کہ اگر ہم نے سنا یا سمجھا ہوتا تو ہم دوزخیوں میں نہ ہوتے۔ پھر وہ اپنے گناہ کا اقرار کریں گے سو دوزخیوں پرپھٹ کار ہے۔بیشک جولوگ اپنے رب سے بن دیکھے ڈرتے ہیں ان کے لیے بخشش اور بڑا اجر ہے۔

ان آیات مبارکہ میں درج ذیل باتیں قابل غور ہیں:

1: یہاں رسول (ﷺ) کی تشریف آوری کے بعد عقل سے کام نہ لینے پر افسوس کیا جارہاہے اوراسی کارونارویاجارہاہے کہ عقل سے کام لیاہوتاتو جہنم مقدرنہ ہوتی۔

۲: مقام افسوس میں صرف عقل کے ذکر کرنے پر ہی اکتفاء نہیں کیا گیا بلکہ دو چیزوں کو تردید کے انداز میں ذکر کیا گیا ہے کہ اگر عقل سے کام لیتے یا کان لگا کر اللہ کے رسول کا پیغامِ حق سن کر اتباعِ شریعت کا اہتمام کرتے تو اس انجام کو نہ پہنچتے۔ معلوم ہوا کہ عقل اور "سمع" دونوں کی برکت سے نجات نصیب ہو سکتی ہے۔ اب اگر کہیں عقل اور سمع کی راہیں جدا جدا ہو جائیں کہ شریعت کی طرف سے ایک خبر/حکم سننے کو ملتا ہے اور عقل اس سے متضاد بات کی طرف کھینچتی ہے تو ظاہر ہے کہ دونوں کے مقتضیٰ پر ایک وقت میں عمل کرنا ممکن نہیں ہے بلکہ دونوں میں سے کسی ایک کو ضرور چھوڑنا پڑے گا۔ اختلاف کی اس صورت میں دونوں ہی شقوں کو موجبِ نجات تصور کرنا بالکل غلط اور غیر معقول ہے جس کی مختلف وجوہات ودلائل میں سے ایک بڑی واضح دلیل خود یہی آیات کریمہ بھی ہیں کیونکہ یہاں جن لوگوں کی طرف سے یہ بات نقل کی جا رہی ہے اور جو اب جہنم کے اسیر بن چکے ہوں گے، انہوں نے اپنی عقل سے کام لیکر یہ جملہ کہا تھا کہ:

مَا نَزَّلَ اللّٰهُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ (الآیۃ)

ترجمہ: اللہ نے کچھ بھی نازل نہیں کیا تم خود بڑی گمراہی میں پڑے ہوئے ہو۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان لوگوں کی تمنا یہ نہیں ہے کہ کاش ہم عقل کو کسی طرح تو استعمال کرتے! کسی نہ کسی طرح تو اس کو کام میں لاتے!

بلکہ عقل کو ایک خاص طریقہ کار کے مطابق استعمال نہ کرنے کا افسوس ہے اور وہ طریقہ استعمال یہی ہے کہ عقل کے ذریعے انسان حضرات انبیاء کرام علیہم الصلاۃ واسلام کی تعلیمات وہدایات کو بالکل حق اور درست تسلیم کرے اوران کے سامنے سر تسلیمِ خم کرے،نہ یہ کہ عقل کے بل متضاد راستے پر گامزن ہو جائے۔

۳:ان افسوس کرنے والے افراد کے بالمقابل جو انعام یافتہ لوگ ہوں گے،ان کا بھی ان آیات میں ذکر کیا گیا ہے اور ذکر بھی اس اسلوب میں کیا گیا ہے جس سے ان کے نجات پانے کی وجوہات واسباب بھی سامنے آجاتے ہیں،چنانچہ فرمایا:

}إِنَّ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ{ [الملك: ١٢]

اس میں اللہ تعالیٰ سے غیب کے ساتھ خشیت کا ذکر کیا گیا ہے اور غیب کہتے ہی اس کو ہے جو انسانی حواس اور عقل کی رسائی سے ماورا ہو۔ نجات دہندہ افراد کے نجات پانے کی بنیاد یہی خشیت بالغیب ہے جس کا عقل کو ادراک نہیں ہو سکتا۔اس سے بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ نری عقل موجبِ نجات نہیں ہے۔

عقل کے شرعی مقام کا حاصل

عقل کی حیثیت اوراس کے مقام ومرتبہ سے متعلق لوگوں کی آراء میں جو کچھ اختلاف ہے اوراس میں افراط و تفریط کے جو پہلوؤں ہیں،ان کی طرف پہلے اشارہ کیا گیا ہے اوراس میں اعتدال کا راستہ کیا ہے ؟اس بات کی

بھی نشاندہی کی گئی تھی۔ یہاں یہ ذکر کرنا مقصود ہے کہ شریعت کا عقل کے مقام و مرتبہ کے حوالہ سے موقف کا خلاصہ کیا ہے؟ تو شرعی نصوص اور احکام پر اچھی طرح غور کیا جائے اور اسی نقطہ نظر سے ان کو پوری طرح ٹٹولا جائے تو بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ شریعت کی نظر میں عقل سب کچھ نہیں ہے البتہ بے کار محض بھی نہیں ہے بلکہ ایک حد تک اس کا بھی اعتبار کیا گیا ہے۔ چنانچہ بہت سی جگہوں میں اس کو معتبر ٹھہرایا گیا ہے جن کو یہاں "ایجابی پہلوؤں" سے تعبیر کیا جاتا ہے اور بہت سے مقامات ایسے ہیں جن کو شریعت نے عقل کے دائرہ کار سے بلند تر رکھا ہیں، ان مواقع کو یہاں "غیر ایجابی پہلوؤں" سے معنون کیا جاتا ہے۔

ایجابی پہلوؤں:

۱: انسان جو شرعی احکام پر عمل کرنے کا مکلف ہے، اس تکلیف کا دار مدار اسی عقل پر ہے۔ یہی وہ وصف ہے جس کی بناء پر انسان اللہ تعالیٰ کے احکام کا مخاطب بن جاتا ہے اور اس کی طرف سے تمام شرعی احکام متوجہ ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا کوئی شخص عقل کی نعمت سے بالکل محروم ہو تو وہ شریعت کی نظر میں مکلف ہی نہیں ہے۔

۲: بہت سے دینی مناصب ایسے ہیں جن کی اہلیت کے لئے عقل کی شرعاً ضرورت ہے، مثال کے طور پر مسلمانوں کا خلیفہ بننا، فتویٰ اور اجتہاد کی ذمہ داری سر پر لینا، وغیرہ۔ یہ ایسے دینی مناصب اور احکام ہیں جن کے لئے معتد بہ حد تک عقل مندی اور ہوشیاری ضروری ہے، جو شخص اس خاص حد تک عقل و فکر کی نعمت سے بہرہ ور نہ ہو، وہ ان مناصب کا اہل نہیں ہے۔

۳: بہت سے فضائل وفوائد ایسے ہیں کہ شریعت نے تو اس کے لئے عقل ضروری نہیں قرار دیا، لیکن واقعاتی دنیا میں وہ چیزیں عقل کامل ہی کے ذریعے حاصل ہو سکتی ہیں۔

غیر ایجابی پہلوؤں:

ا: شرعی احکام کا مصدر قرآن وحدیث اور اس سے ثابت ہونے والے اجماع وقیاس ہی ہیں، ان میں سے بھی اصل حاکم اللہ تعالیٰ ہی ہے، اُسی نے ان باقی تین دلائل کو حجت ودلیل کا درجہ دیا اور ان کو دینی احکام کا مصدر وسرچشمہ قرار دیا، اس لئے اصل حاکم وہی ہے، اس کے علاوہ کوئی چیز حاکم نہیں قرار پا سکتی۔ لہٰذا عقل حاکم نہیں ہے، اس کی یہ اوقات نہیں ہیں کہ جس چیز کو اچھا سمجھے یا برا خیال کرے، وہ دینی حکم کی حیثیت سے بھی اچھا یا برا گردانا جائے۔

۲: عقل شرعی حکم کے صحیح ہونے کا مدار بھی نہیں ہے، یعنی اگر شریعت کی طرف سے کوئی حکم صادر ہو جائے اور عقل اس کے فائدہ یا نقصان پہچاننے سے عاجز آئے تو محض عقل کے جواب دیدینے کی وجہ سے شرعی حکم کی حیثیت ختم نہیں ہو گی جبکہ وہ اصولی ضابطہ کے مطابق ثابت ہو۔اسی طرح اگر صحیح وثابت نص کسی چیز کے موجود ہونے کی خبر دیدے یا مستقبل میں اس کے وقوع پذیر ہونے کی پیش گوئی کرے اور عقل کی وہاں تک رسائی نہ ہو سکے تو بھی محض اس کے رسائی نہ ہو سکنے کی وجہ سے نص کی حیثیت اور اس کا اپنا واقعی مقام واہمیت مجروح نہیں ہو سکتی۔

سلیم و سقیم عقل کا معیار

یہاں تک جس عقل کی فضیلت و شرافت ذکر کی گئی ہے، یہ وہ عقل ہے جو سلیم ہو، عقل سقیم کو یہ بلند مقام حاصل نہیں ہے بلکہ جس طرح عقلِ سلیم کی فضیلت وافادیت زیادہ ہے یوں ہی عقل سقیم کی مضرت ونقصان بھی کچھ کم نہیں ہے۔ عقل بادشاہ وحاکم کی حیثیت رکھتا ہے جو اگر درست ہو تو عام افراد کی درستگی سے ہزار درجہ بہتر ہے اور اگر مریض وسرکش ہو تو ہزاروں لوگوں کی بیماری وسرکشی اس کی بنسبت ہیچ ہے۔

عقل سلیم و سقیم کے درمیان حد فاصل کیا ہے؟ تو دیگر تمام چیزوں کی طرح یہاں بھی عقل کے مقصود اور بنیادی خصوصیات کو دیکھا جائے گا، اگر کوئی عقل ایسا ہے جو اپنے بنیادی مقاصد واہداف بروئے کار لارہا ہے اور جو کچھ خاصیتیں ایک عقل سلیم کے ساتھ لازم کی حیثیت رکھتی ہے، اس سے اچھی طرح مالامال ہے تو یہ عقل سلیم کہلائے گی اور جہاں عقل اپنا مقصد کھو جاتی ہے اور متضاد صفات واثرات اس کے ساتھ ضم ہو جاتی ہیں تو اس کی سلامتی بھی جاتی رہتی ہے اور اب وہ اپنی حیثیت کھو کر ضرر وسقم کا شکار ہو جاتا ہے۔

اس بات میں دو رائے نہیں ہے کہ شریعت میں جن چیزوں کو ممنوع قرار دیا گیا ہے، ان میں ایک طویل فہرست انہی امور کی ہے بلکہ اکثر ایسی ہی چیزیں ہیں جن کی ممانعت عقلی طور پر بھی بالکل واضح ہوتی ہے یعنی اس کی ممانعت کے اسباب وعناصر عقلِ انسانی سے ماوراء نہیں ہیں، اب اگر کوئی شخص عقل وہوش کے باوجود ان چیزوں کا ارتکاب کرتا ہے اور ایسی چیزیں اس کی عادت ومعمول کا حصہ ہیں تو ظاہر ہے کہ اس کی عقل سلیم نہیں ہے

بلکہ یا تو ان چیزوں کی برائی ظاہر ہونے کے باوجود اس کی ذہن سے او جھل ہے اور ذہن اس کی خرابی وخامی کا ادراک تو کرتی ہے لیکن قوت شہوت وغضب کے مقابلے میں عقل مغلوب ہو چکی ہے اور اس کی حیثیت اس بے بس بادشاہ کی سی بن چکی ہے جو اپنی قوت وفوقیت کھو چکا ہو تو ظاہر ہے کہ قوت علمیہ سے مغلوب عقل کہاں صحیح معنٰی میں عقل سلیم کہلائی جاسکتی ہے! امام شافعی رحمہ اللہ نے بالکل بجا طور ارشاد فرمایا ہے کہ:

الْعَاقِلُ مَنْ عَقَلَهُ عَقْلُهُ عَنْ كُلِّ مَذْمُومٍ.[1]

ترجمہ: عاقل وہ ہے جس کو اس کا عقل ہر برائی سے روکھے۔

مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمہ اللہ کی تحقیق

حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمہ اللہ ایک جگہ فرماتے ہیں:

"بالجملہ عقل اور قوتِ عمل میں رابطہ، حاکم اور محکوم کا سا ہے کہ حاکم بالا دست، یعنی خالقِ عالم نے اول کو حاکم اور دوسرے کو محکوم بنا دیا ہے۔ اور اگر کبھی قوتِ عمل، خواہشِ خلاف عقل کے تغلب کے سبب، عقل کی تعمیلِ احکام میں قصور کرے، تو عاقلوں کی نزدیک اس عقل کی درماندگی اور نفع کا حاصل نہ ہونا اور نقصان کا پہنچنا لازم آئے گا۔"[2]

---

[1] المجموع شرح المهذب، مقدمة، ج۱ ص۱۳.

[2] تقریر دل پذیر، ص۱۴۰

مولانا شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ کی تحقیق

"عقل و نقل" کے موضوع پر علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ اپنے ایک طویل مضمون میں تحریر فرماتے ہیں:

"تو یہ ہم ابھی تک نہیں سمجھ سکے کہ تندرست و سلیم، عقل کونسی ہے اور بیمار کونسی؟ آیا عقل کو بھی کوئی مرض لگ سکتا ہے؟ اور اگر بالفرض لگ سکتا ہے تو اس کا علاج کیا ہے؟ اس کے واسطے طبیب کون ہے؟ اور اس کے مرض کی علامات کیا ہیں؟ صرف یہی استفسارات ہیں جو باقی رہ گئے اور ان ہی کے حل ہو جانے پر اس بحث کا خاتمہ بھی ہو سکتا ہے، مگر آپ کو ان سوالات کا جواب سننے سے پہلے چند مختصر امور کا ذہن نشین کر لینا ضروری ہے۔

(۱) اوّل یہ کہ جو کام ایسے آلات کے ذریعے کیا جائے جن میں احساس اور ادراک نہ ہو، تو اس کام کا نفع نقصان ان آلات کی طرف منسوب نہیں ہوتا، بلکہ اس شخص سے تعلق رکھتا ہے جو ان آلات سے یہ کام لینے والا ہے مثلاً بڑھئی کے کام میں بسولہ آتا ہے اگر اس کی دھار جھڑ جائے یا لکھنے میں کاتب کے قلم کی نوک ٹوٹ جائے، تو یہ سب بڑھئی اور کاتب کا نقصان سمجھا جائے گا، بسولہ اور قلم کے حق میں نہ کوئی نفع متصوّر ہے نہ نقصان، کیونکہ نفع نقصان کا وجود درحقیقت راحت اور تکلیف سے وابستہ ہے اور راحت و تکلیف کو وہی اشیاء محسوس کر سکتے ہیں جن میں ادراک اور شعور ہو۔ بہر حال جب آلات کا نفع وضرر اصل فاعل کا نفع وضرر ٹھہرا، تو قوی

عملیہ کے کاموں میں جو کچھ نفع یا نقصان ہو گا وہ فی الواقع عقل اور روح کا ہو گا، کیونکہ ادراک و شعور عقل و روح ہی کا خاصہ ہے اور سب قوّتیں اس کے آگے بمنزلہ آلات کے ہیں جیسا کہ ہم ابھی تحقیق کر چکے ہیں۔

(۲) دوسری بات یاد رکھنے کے قابل یہ ہے کہ قوّۃ عقلیہ اور قوّۃ عملیہ کے مابین قدرت نے کچھ ایسا مستحکم رابطہ پیدا کیا ہے کہ ان میں ہر ایک کے آثار دوسرے تک متعدّی ہوتے ہیں۔ قوّۃ عقلیہ کے جو آثار قوّۃ عملیہ میں ظاہر ہوتے ہیں، کچھ تو وہی ہیں جن کا تعلق صفتِ حکومت سے ہے یعنی تمام قوی عملیہ کا بمقتضائے محکومیت عقل کے ایک اشارہ پر حرکت میں آجانا اور بعض آثار ایسے ہیں جن میں عقل کی اس حکومت کو کچھ بھی دخل نہیں، جیسے غصّہ کے وقت چہرہ کا تمتمانا اور آنکھوں کا سُرخ ہو جانا یا خوف کے وقت جسم کا کانپنا اور رنگ کا اڑ جانا، ان حالتوں میں جب کسی اشتعال انگیز یا ہیبت ناک چیز کا ادراک عقل کو ہوا، تو فوراً بلا ارادہ اور بلا اختیار غصہ یا خوف کے آثار جسم پر ظاہر ہو گئے۔ درآنحال یہ کہ حکومت کی حیثیت میں قصد و اختیار کا پایا جانا ضروری تھا، علی ہذا القیاس قوۃ عملیہ کی طرف سے بھی جو اثر عقل و روح تک پہنچتا ہے دو طرح ہوتا ہے، ایک تو وہی بلحاظِ محکومیت اور آلہ بننے کے قوۃ عملیہ کے تمام منافع اور مضار کا عقل کے واسطے ثابت ہونا دوسرے بعض کیفیاتِ بدنی سے عقل و روح کا بے اختیار کلفت یا راحت اٹھانا، چنانچہ میل کچیل اور بول و براز جو کچھ نفیس طبیعتوں کو کدورت یا بخار و دردِ سر وغیرہ میں کلفت

یابدن کی صفائی میں لذّت اور عافیت میں راحت ہوتی ہے وہ اسی قسم میں داخل ہے۔اب جانبین سے ان پنہائی تعلقات ،تاثیر وتاثراور فعل وانفعال کے سلسلہ کو دیکھ کر ہم کو قطعی طور پر یقین ہو گیا، کہ قوۃ عملیہ کے بعض اعمال قوۃ علمیہ (عقل وروح) کے حق میں مفیداور بعض مضر ہوں گے اور کوئی ایک فعل بھی قوّتِ عملیہ کااس نفع وضرر سے خالی نہ ہوگا۔

پس اگر کوئی ایسا کامل آدمی جس کی روح کی صحت اور عقل کی سلامتی ،دلائل قویہ سے ثابت ہو چکی ہواعمال کے حسن وقبح کے متعلق کوئی فتوی نافذ کرے اور ہم اپنی قوۃ عملیہ کی کارروائی اس کے خلاف پائیں،توہم کواطمینان کرلیناچاہئے، کہ ہماری قوۃ عملیہ مضرت یا بالفاظِ دیگر مرض میں مبتلاہےاور استے تاثیر وتاثر کے قانون کے موافق جو قوۃ عملیہ اور عقل کے درمیان ابھی ثابت ہو چکاہے یہ کہنا پڑے گا کہ قوۃ علمیہ یعنی عقل بھی اپنی اصلی حالت پر نہیں ہے، بلکہ بیماری پھنسی ہوئی ہے، کیونکہ اگر عقل تندرستی کی حالت میں ہوتی اور پوری قوت کے ساتھ صحیح احکام نافذ کرتی،تو قوۃ عملیہ جو ہر طرح سے اس کی محکوم اور زیردست ہے ہر گز اس کی عدول حکمی نہیں کر سکتی تھی۔

اس سے بھی زیادہ ضعف اور اضمحلال عقل کااس وقت ظاہر ہوتاہے جب کہ وہ خود بھی کسی عمل کے فوائد یانقصانات سے واقف ہواور شہوت کے غلبہ یاکسی نفع جزئی معجّل سے متاثر ہو کراپنے اصلی حکم کے خلاف قوۃ عملیہ سے عمل درآمد کرادے۔حتّیٰ کہ عمل کی ممارست سے عقل ایسی پاگل بن

جائے کہ اسی مرض کو صحت سمجھنے لگے، چنانچہ ہر زمانہ اور ہر قوم کے حالات کا تتبع کرنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں اکثر افراد اس قسم کے روحانی امراض مبتلا ہوتے ہیں۔"[1]

چند صفحات بعد اس طویل مضمون کا مغز و خلاصہ ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"عقل اور قوت عملیہ میں ایسا رابطہ خاص ہے کہ ان میں سے ہر ایک کا اثر دوسرے تک پہنچتا ہے اور حرکاتِ ناشائستہ اور افعالِ ذمیمہ کا کسی شخص سے سرزد ہونا اس کی دلیل ہے کہ اس کی قوتِ علمیہ (عقل) مریض یا کمزور ہے۔ عقلِ سقیم جس شی کو نافع یا مضر بتلائے، اس پر اطمینان نہیں ہو سکتا، اس بارہ میں عقل سلیم درکار ہے۔"[2]

کیا عام حالات میں عقل سلیم ہوتی ہے؟

درج بالا سطور سے معلوم ہوا کہ اگر عقلِ سلیم ہو تو وہ رہنمائے منزل ٹھہر سکتا ہے اور بڑی حد تک اس سے رہنمائی کا کام لیا جاسکتا ہے۔ سلیم و سقیم کا مدار و معیار بھی وہی ذکر کیا گیا ہے۔ اب اہم اور بنیادی سوال یہ ہے کہ عقل عام حالات میں سلیم ہوتی ہے یا سقیم؟ حقیقت یہ ہے کہ یہ بہت مفید سوال اور زیر بحث مسئلہ کا اہم مرحلہ ہے جس کی تنقیح و تہذیب کے بغیر شاید یہ مسئلہ تشنہ تکمیل ہی رہے۔ بلکہ خیال ہوتا ہے کہ بہت سے لوگوں کی گمراہی یا غلط فہمیوں کی بنیاد ہی یہی چیز بنی ہے کہ انہوں نے عقل اور تعقل کے فضائل واہمیت کو دیکھا لیکن سقیم و سلیم کے فرق اور اس کے مدار و معیار کے

---

[1] العقل والنقل، ص ۳

[2] العقل والنقل، ص ۷٤

اوپر غور نہیں کیا اور اس بات کو مد نظر نہیں رکھا کہ جن لوگوں کی عقول کو کسوٹی و مدار بنایا جارہا ہے وہ صحیح معنٰی میں عقل سلیم کے مصداق ہیں بھی یا نہیں؟ اگر بروقت ان باتوں کی تنقیح و تہذیب ہوتی تو امید ہے کہ غلط فہمیوں اور نت نئے نظریات کی اتنی وسیع خلیج پیدا نہ ہوتی جو اب وجود میں آئی ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ انسانی عقل میں بھی ایک گونہ انسانیت کا مادہ پایا جاتا ہے اور جس طرح اس کے حواس خمسہ اپنے گرد و پیش کے ماحول سے یکسر بے تعلق نہیں رہتے یوں ہی یہ عقلِ انسانی بھی اپنے ماحول، مزاج و طبیعت، نفع و نقصان کے حاصل کرنے یا بچنے کے جذبات اور ان جیسے دیگر عناصر کے مختلف پردوں میں گھری ہی رہتی ہے، ان تمام باتوں سے مکمل یکسو اور صاف ہو جانا ایسا ہی مشکل اور نایاب یا کمیاب ہے جس طرح خالی ہوادار ریگستان کے بیچوں بیچ کسی میدان کا ریت کے ذرات سے خالی و پاک ہونا مشکل ہے۔

اس بات کی ایک کافی دلیل تو خود انسانیت کا وسیع وطویل تجربہ ومشاہدہ ہے کہ ہر دور میں عقل مند کی ترجیحات، معلومات و نظریات میں بے تحاشا فرق ہوتا ہے اور اس فرق کی جس طرح دیگر عناصر واسباب ہوتے ہیں یوں ہی ماحول ومزاج وغیرہ چیزیں بھی اس میں بنیادی عامل کا کردار ادا کرتی ہیں۔ یہاں تائید کے لئے دو نامور اور معتمد محققین کی تحقیق پیش کی جاتی ہے، ایک شیخ مولوی جلال الدین رومی رحمہ اللہ ہے اور دوسرے حضرت مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی رحمہ اللہ۔

مولانارومی صاحب کادل نشین استدلال

حضرت مولانا جلال الدین رومی رحمہ اللہ اپنے مزاج وطرز کے مطابق ایک دل نشین قصہ ذکر کرتے ہیں اور پھر اس سے یہ سبق آموز نتیجہ نکالتے ہیں کہ بُرے کاموں سے روکنے کے لئے تنہا عقل کہیں محافظ ثابت نہیں ہوسکتی۔ حضرت مولانا مناظر احسن گیلانی صاحب رحمہ اللہ کے ادیبانہ الفاظ میں یہ پورا قصہ اور اس کا نتیجہ ملاحظہ فرمائیں، فرماتے ہیں:

"حضرت معنوی کی مجلس انس وافادہ میں شرکت کی سعادت حاصل ہوئی۔اس وقت قصّے کے رنگ میں تقریر اس مسئلے پر فرما رہے تھے کہ "وقت جب آئے گا تو ہم اپنی عقل سے کام لے کر مشکلات پر قابو حاصل کرلیں گے"۔ اس قسم کا دعویٰ ہر آدمی کے لئے مناسب نہیں۔ عقل تو بے شک لوگوں میں ہوتی ہے، لیکن عقل سے کام لینے کے لئے جس عزم اور ارادے کی ضرورت ہوتی ہے اس سے عموماً لوگ محروم ہوتے ہیں۔"

اس کے بعد حضرت رومی صاحب کا ذکر کردہ قصہ ذکر فرماتے ہیں کہ:

> "فرمانے لگے کہ ایک صاحب تھے جن کی لڑکی جوان ہوگئی، فکر شادی کی ہوگئی، کفو اور خاندان میں مناسب بر نہیں ملا، مجبوراً غیر خاندان کے لڑکے سے لڑکی کا عقد کرلیا، مگر اسی کے ساتھ لڑکی کو اچھی طرح سمجھا دیا کہ کرنے کو تیرا عقد گو اس مرد سے میں نے کر دیا ہے، لیکن خاندان کا آدمی نہیں ہے اور اس کا بھروسہ نہیں کہ نباہنے کی کوشش کرے گا۔ ایسی صورت میں مناسب یہی ہے کہ کوئی اولاد اس سے پیدا نہ

ہو، ممکن ہے کہ اولاد پیدا کر کے خود رفو چکر ہو جائے اور بچے کو تیرے گلے کا طوق بنا کر مصیبت میں مبتلا کر دے۔ مولانا کے اصل اشعار یہ ہے۔

گفت دختر را کزیں داماد نو
خویش را پرہیز کن حامل مشو
کز ضرورت بود عقد ایں گدا
ایں غریب خوار ابنود وفا
ناگہاں بجہد کند ترک ہمہ
بر تو طفل او بماند مظلمہ

لڑکی باپ کی نصیحت کو سنتی اور عرض کرتی کہ میں ایسا ہی کروں گی۔ ہر دوسرے تیسرے دن باپ کا دستور تھا کہ لڑکی کو یاد دلاتا اور مزید تاکید کرتا۔ مگر خلوت میں میاں بیوی جمع ہونے لگے تو باپ کی نصیحت بے کار ثابت ہوئی ، لڑکی حاملہ ہو گئی ۔ باپ نے پوچھا یہ کیا کیا؟ لڑکی نے جواب دیا کہ ابا جان! روئی آگ کے سامنے لائی جائے گی تو جلنے سے کیسے محفوظ رہ سکتی ہے ؟ اور یہاں واقعہ یہ ہے کہ ع:

آتش و پنبہ ست بیشک مرد و زن"

اس دل چسپ قصے سے جو نتیجہ وہ اخذ کرنا چاہتے ہیں، وہ یہ ہے:

"اس زمانے میں بھی مخلوط سوسائٹی کے علم برداروں کی طرف سے یہی نظریہ پیش کیا جاتا ہے کہ عقل کے زور سے حدود کی حفاظت میں کامیابی حاصل کی جاسکتی ہے، لیکن وقت

پر تجربہ عموماً اسی کا ہوا کہ عقل کے استعمال کا صحیح موقع نہ ملا اور
روئی میں آگ لگ گئی۔"[1]

حسن اور قبح عقلی ہے یا شرعی؟

عقل سے یہ اپنی پسند و ناپسند کی چیزوں اور اپنے ظاہری مفاد و مضرت کی اشیاء کا علم تو آسانی سے ہو سکتا ہے کہ کونسی چیز ظاہری طور پر اچھی لگتی ہے اور کونسی بری؟ دنیوی لحاظ سے کیا چیز مفید ہے اور کیا مضر؟ لیکن کوئی چیز اخروی لحاظ سے بھلا ہے یا برا؟ موجبِ ثواب ہے یا باعث عذاب و عقاب؟ اور اگر اس میدان میں کوئی فیصلہ کر لیتا ہے تو کیا اس کا یہ فیصلہ تسلیم کرنا ضروری ہوگا یا نہیں؟ اس کے متعلق ہماری اصولی اور کلامی ذخیرہ میں اہلِ علم کا اختلاف نقل کیا جاتا ہے جس میں عموماً درج ذیل تین اقوال نقل کئے جاتے ہیں:

پہلا موقف: معتزلہ کا موقف

ان کا کہنا یہ ہے کہ عقل موجب ہے یعنی عقل سے یہ بات معلوم کی جاسکتی ہے کہ کونسی چیز باعث ثواب ہے اور کونسی باعث عقاب؟ اس کو یوں تعبیر کیا جاتا ہے کہ اشیاء و اعمال میں حسن اور قبح ذاتی ہے یعنی چیز پہلے سے حسن یا قبح کی حامل ہوتی ہے اور شریعت اسی موجودہ حسن و قبح کی وجہ سے اس کے کرنے یا نہ کرنے کا حکم جاری کرتی ہے، ایسا نہیں ہوتا کہ

[1] مقالات احسانی، ص ۴۲۷

محض شریعت کے حکم جاری کرنے کی وجہ سے عمل میں حسن یا قبح پیدا ہو جائے۔

یہ بات اگر اس حد تک بند رہتی تو شاید نتیجہ واثر کے لحاظ سے کچھ زیادہ مضر ثابت نہ ہوتی، لیکن ہوا یہ کہ انہی معتزلہ میں سے بعض نامور افراد نے اس میں کچھ تجاوز سے کیا اور عقل کے اس نوعیت کے فیصلوں کو اس قدر اہمیت دیدینی شروع کی کہ اگر اس کے خلاف نقل بھی آجائے اور اصولی لحاظ سے وہ نقل درست بھی ہو، تب بھی محض عقل کے اس فیصلہ سے مخالفت کی وجہ سے ایسے نقل کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اسی طرح اگر عقل کسی چیز میں حسن یا قبح کا فیصلہ کرتی ہے تو اللہ تعالیٰ پر بھی لازم ہے کہ اس کے مطابق حکم جاری کرے، گویا شریعت کو عقل پابندی بنادیا۔ یہی وجہ ہے کہ متعدد اصولی کتابوں میں ان کی طرف یہ نسبت ذکر کی گئی ہے کہ وہ عقل کو حاکم سمجھتے ہیں حالانکہ حقیقی معنی میں اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی چیز کو حاکم قرار دینا شرک ہے، چنانچہ قرآن کریم میں ہے:

}لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا{ [الكهف: ٢٦]

سورۃ یوسف میں ارشادِ خداوندی ہے:

}مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا

لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [یوسف: ٤٠]

معتزلہ اس معنیٰ میں عقل کو حاکم قرار نہیں دیتے کہ عقل ہی کو مصدر حکم قرار دیدیں بلکہ ان کا خیال یہ ہے کہ عقل کے تقاضا کے مطابق حکم صادر کرنا چونکہ اللہ تعالیٰ پر واجب ہے، اس لئے اگر کہیں کوئی حکم ایسا ہے جس کو عقل حسن یا قبیح قرار دیدیتی ہے لیکن اس کے متعلق ظاہری طور پر کوئی نص اور حکم شرعی کا علم نہیں ہے تو بھی یہی سمجھا جائے گا کہ یہی حکم الہی ہے۔ اگرچہ اس باب میں ناقلین کی آراء اور متکلمین کی عبارات مختلف ہیں کہ اہل اعتزال نے کیوں یہ طے کیا کہ جہاں کسی معاملے کے حسن وقبح کا عقل فیصلے کرے وہاں اسی کے مطابق شرعی حکم سمجھا جائے گا اگرچہ نص وارد نہ بھی ہو؟ وجوب اصلح علی اللہ کے نظریہ کی وجہ سے اور یا اس کے بغیر یوں ہی یہ فیصلہ کیا!

بعض اہل اعتزال کا داستانِ غلو

عام معتزلہ کا موقف تو یہی تھا لیکن اسی گروہ کی جانب منسوب بعض لوگوں نے اس سلسلہ میں حد سے بہت ہی تجاوز کیا اور عقل کے اعتبار کرنے میں وہ اس حد تک آگے بڑھے اور اس قدر جسارت وجرأت سے کام لیا جو بہت ہی نازیبا، نامعقول ہے اور اس کے بعد وحی وشریعت کی بھی کوئی خاص ضرورت واہمیت باقی نہیں رہ جاتی، مثال کے طور پر امام ذہبی رحمہ اللہ اہل اعتزال کے ایک نامور سربراہ کے حالات میں تحریر فرماتے ہیں کہ اس نے یہ کہا تھا: "

إن كانت ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ﴾ فِي اللَّوْحِ الْمَحْفُوظِ
فَمَا للهِ عَلَى ابْنِ آدَمَ حُجَّةٌ.

ترجمہ: اگر ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ﴾ لوحِ محفوظ میں موجود ہے تو اللہ تعالیٰ کے لئے بنی آدم پر کوئی حجت نہیں۔

اور ایک بار جب اس نے امام اعمش رحمہ اللہ کی سند سے ایک ایسی حدیث سنی جو ثابت تھی لیکن ان کے زعم کے مطابق خلاف عقل تھی تو اس پر یہ تبصرہ ارقام فرمایا:

لَوْ سَمِعْتُ الأَعْمَشَ يَقُولُ هَذَا لَكَذَّبْتُهُ، وَلَوْ سَمِعْتُهُ مِنْ زَيْدِ بْنِ وَهْبٍ لَمَا صَدَّقْتُهُ، أَوْ قَالَ: لَمَا أَحْبَبْتُهُ، وَلَوْ سَمِعْتُ ابْنَ مَسْعُودٍ يَقُولُهُ مَا قَبِلْتُهُ، وَلَوْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ هَذَا لَرَدَدْتُهُ، وَلَوْ سَمِعْتُ اللهَ يَقُولُ لَقُلْتُ لَهُ: لَيْسَ عَلَى هَذَا أَخَذْتَ مِيثَاقَنَا.[1]

ترجمہ: اگر میں اعمش کو یہ حدیث پڑھتے ہوئی سنو، تو میں اس کو جھٹلاوں گا اور اگر زید بن وہب سے سنو تو اس کی تصدیق نہیں کروں گا یا یہ کہا کہ اس پسند نہیں کروں گا اور اگر اس کو حضرت ابن مسعود سے سنو تو اس کو قبول نہیں کروں گا اور اگر رسول اللہ ﷺ کو یہ حدیث ارشاد فرماتے ہوئے سنو تو قبول

---

[1] تاريخ الإسلام ت بشار، ج٣ص٩٤١.

نہیں کروں گا اور اگر میں اللہ تعالیٰ سے یہ حدیث سنو تو مین
کہوں گا: ہم سے اس پر آپ نے عہد نہیں لیا تھا۔

دوسرا موقف: اشاعرہ کا موقف

حضرت امام ابو الحسن اشعری رحمہ اللہ اور ان کے کلامی نہج پر چلنے والے حضرات کو اشاعرہ کہا جاتا ہے، ان کا یہ موقف نقل کیا جاتا ہے کہ حسن اور قبح ذاتی نہیں ہے بلکہ شرعی ہے۔ بعض کتابوں میں اس کی یہ تشریح نقل کی جاتی ہے کہ عقل حسن اور قبح پہچاننے کی صلاحیت نہیں رکھتا یعنی محض عقل سے یہ بات دریافت نہیں ہو سکتی کہ کونسی چیز اللہ تعالیٰ کی رضاء اور خوشنودی کا باعث ہے اور کونسی چیز اس کی ناراضگی و ناخوشی کا ذریعہ۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان حضرات کے ہاں عقل حاکم یا موجب تو درکنار، مدرک بھی نہیں ہے۔

تیسرا موقف: ماتریدیہ کا موقف

حضرت امام محمد ابو منصور ماتریدی رحمہ اللہ اور ان کے طریقہ کار پر چلنے والے حضرات کو ماتریدیہ کہا جاتا ہے۔ان کے متعلق یہ نقل کیا جاتا ہے کہ اس مسئلہ میں ان کا موقف اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان درمیان ہے یعنی وہ نہ تو معتزلہ کی طرح اس بات کے قائل ہیں کہ عقل موجب یا حاکم ہے اور نہ ہی یہ کہتے ہیں کہ عقل مدرکِ حسن و قبح بھی نہیں ہے بلکہ ان کا کہنا یہ ہے کہ عقل سے کسی چیز کا حسن یا قبح معلوم کیا جاسکتا ہے لیکن جب تک خود شارع کا نص نہ آئے تب تک عقل کا یہ فیصلہ تسلیم کرنا ضروری

نہیں ہوتا، اس لئے اگر کوئی شخص محض عقل کے اس فیصلہ کی خلاف ورزی کرتا ہے تو وہ مستحقِ ثواب یا عتاب و عقاب نہیں ہو گا۔

علامہ ابن ہمام وغیرہ محققین نقل فرماتے ہیں کہ فقہائے احناف میں سے مشائخ احناف کا یہ موقف ہے، جہاں تک بخاریٰ اور اس کے مضافات کے مشائخ ہیں تو ان کا موقف وہی ہے جو حضرات اشاعرہ کی طرف سے نقل کیا گیا ہے۔

ثمرہ اختلاف

یہاں تک جو تین اقوال نقل کئے گئے ہیں، ان میں سے پہلے قول اور باقی دو اقوال میں تو فرق واضح ہے اور اس فرق کا بنیادی نکتہ یہی ہے کہ کیا عقل کے دریافت ورسائی کے مطابق فیصلہ کرنا شرع پر لازم ہے یا نہیں؟ اس لحاظ سے اس مسئلہ کا سرا اس مشہور کلامی مسئلہ کے ساتھ جڑ جاتا ہے کہ جو چیز عقل کی روشنی میں اصلح وانفع معلوم ہو، کیا اللہ تعالیٰ پر اس کے مطابق اقدام کرنا واجب ہے یا نہیں؟ یہ ان بنیادی مسائل میں سے ایک ہے جن کی وجہ سے معتزلہ نے جمہور امت سے اعتزال کا راستہ اپنا کر ایک الگ مکتبہ فکر قائم کیا، اور محض اس ایک اصول کو اپنانے کی وجہ سے متعدد نصوص دور دور تاویل کی راہ چلنے پر مجبور ہوئے۔

اشاعرہ اور ماتریدیہ کے موقف میں فرق

لیکن سوال ہوتا ہے کہ اشاعرہ اور ماتریدیہ کے جو اقوال اوپر ذکر کئے گئے ہیں، ان میں باہمی کیا فرق ہے؟ اور اگر دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے تو دو قول بنے کیسے؟ یہ کافی توجہ طلب سوال ہے، مثال کے طور پر

ماتریدیہ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے کہ وہ عقل کو مدرک مانتے ہیں اور موجب نہیں مانتے۔ تو مدرک تسلیم کرنے کا فائدہ کیا ہوا؟ اور اگر ادراک کا مطلب یہی ہے کہ عقل کی دریافت کے بعد کوئی چیز حکم شرعی کا درجہ نہیں لے سکتی بلکہ اس کے بعد بھی نص شرعی کا انتظار کرنا اور اسی کی اتباع واطاعت کرنا ضروری ہے تو کیا اشاعرہ اس بات کا بھی انکار کرتے ہیں؟ اور اگر اس کا یہ مطلب لیا جائے کہ نص کے آنے کے بعد عقل اس میں حسن اور قبح کا فیصلہ کر سکتی ہے یا نہیں؟ تو اشکال یہ ہوتا ہے کہ عقل کو اصل ٹھہرانے کے بعد اس اختلاف کا کوئی موقع باقی نہیں رہتا اور اب حسن وقبح تک محض عقل کی رسائی نہیں ہوئی بلکہ شریعت نے یہ مشکل حل کیا۔

نیز اس تقدیر پر یہ اختلاف بھی کچھ زیادہ نتیجہ خیز ثابت نہیں ہوتا! اور اگر اس کا یہ مطلب لیا جائے کہ عقل شرعی احکام کے مصالح ومنافع معلوم کر سکتی ہے یا نہیں؟ ورودِ شرع کے بعد عقل اس میں پنہاں مصالح کی دریافت تک پہنچ سکتی ہے یا نہیں؟ تو درج بالا اشکالات کے ساتھ یہ بات بھی شاید پوشیدہ نہیں ہے کہ خود علماءِ اشاعرہ یہاں عقل کو بے کار اور عضو معطل نہیں سمجھتے بلکہ وہ بھی اس بات کے قائل اور اسی پر عامل ہیں کہ شرعی احکام کے مصالح وفوائد کی طرف عقل کی رسائی ہو سکتی ہے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ مقاصد شریعت فن کو مستقل مبحث کی حیثیت دینے میں اشاعرہ کی اساسی خدمات ہیں، چنانچہ علامہ خطابی، امام الحرمین جوینی، امام غزالی اور امام عزالدین بن عبدالسلام وغیرہ حضرات نے اس فن میں بنیادی خدمات انجام دی ہیں اور یہ سب حضرات اشاعرہ ہیں۔

اس بات پر ایک طویل عرصہ غور وفکر کرنے، متعدد اربابِ ذوق ومطالعہ سے تبادلہ خیال کرنےاور سینکڑوں بلکہ شاید ہزاروں صفحات کی ورق گردانی کے بعد جو بات اس ناکارہ کے خیال میں آئی ہے وہ یہ ہے کہ ان دونوں اقوال میں بنیادی اختلاف اس بات میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال واحکام میں حکمت ومصلحت کی رعایت ضروری ہے یا نہیں؟ یعنی کیا ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ہر حکم مبنی بر مصلحت ہو اوراس پر عمل کرنے میں عامل کا کوئی فائدہ ہو، یا ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ کوئی حکم ایسا ہو جس میں حقیقۃً کوئی فائدہ یامنفعت مضمر نہ ہو بلکہ محض تابعدار اور نافرمان کے درمیان فرق وامتیاز ظاہر کرنے کے لئے اس کا حکم دیا جائے؟ چنانچہ بعض اوقات آقا وسربراہ اپنے ماتحت افراد کو کوئی حکم دیتے ہیں اوراس کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ اس حکم کی تعمیل میں کوئی ظاہری فائدہ پنہاں ہے بلکہ اصل مقصود یہی ہوتا ہے کہ ان کا امتحان لیا جائے اور بات ماننے والوں اور نہ ماننے والوں کے درمیان خط امتیاز کھینچی جائے۔

اس بات کا ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ حضرات اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان جن مسائل میں اختلاف ذکر کیا جاتا ہے، ان میں ایک مسئلہ یہ بھی ہے، چنانچہ علامہ شیخ زادہ رحمہ اللہ نے ان مسائل کے متعلق ایک کتاب تالیف فرمائی ہے اوراس میں ذکر فرمایا ہے کہ ان ہر دو مکاتب فکر کے درمیان چالیس مسائل میں اختلاف ہے، ان میں سترہواں اختلافی مسئلہ ذکر کرتے ہوئے آپ تحریر فرماتے ہیں:

الفريدة السّابعة عشرة في بيان لـزوم الحكمـة في أفعاله تعالى: ذهب المشـائخ مِـن الحنفيّـة إلى أنّ أفعاله تعالى تترتّـب عليهـا الحكمـة عـلى سـبيل اللّزوم بمعنى عدم جـواز الانفكـاك تفضّـلا لا وجوبا.. وذهب مشائخ الأشاعرة إلى أنّ الحكمة في أفعالـه تعـالى عـلى سـبيل الجـواز وعـدم اللّزوم.فالفعل الإلهي التّابع له حكمة يجوز عندهم أنْ يتّبعه غيرها وأن لا يتّبعه حكمة أصلا فبهذا الوجه يتقرّر الاختلاف.[1]

ترجمہ: سترواں فریدہ اللہ تعالیٰ کے افعال میں حکمت کے لزوم کے بارے میں ہے: مشائخِ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال میں لازماً حکمت ہوتی ہے لازماً کا مطلب یہ ہے کہ افعالِ خدواوندی حکمت سے خالی ہوں یہ تفضلًا جائز نہیں نہ کہ وجوباً۔اور مشائخِ اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال میں حکمت کا ہونا جائز ہے اس پر لازم نہیں۔پس ایک حکمت جو فعلِ الٰ ی کے تابع ہو ممکن ہے کہ اس حکمت کے علاوہ دوسری حکمت اس کے تابع ہو یا بالکل کوئی حکمت اس کے تابع نہ ہو، تو اس طرح اختلاف پیدا ہوتا ہے۔

---

[1] نظم الفرائد وجمع الفوائد،ص٢٧.

علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ کی "المسایرۃ"اور اس کے حواشی میں اس مسئلہ پر بڑی تحقیق وتفصیل کے ساتھ گفتگو فرمائی گئی ہے،اس میں درج بالا تینوں مواقف ،ان کے دلائل اور ان کے درمیان فروق بھی ذکر کئے گئے ہیں اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حضرت محقق رحمہ اللہ کا میلان بھی اشاعرہ اور مشائخ بخاریٰ کی طرف ہے، چنانچہ ماتریدیہ کے بعض دلائل کے جوابات بھی دئے ہیں۔[1]

ماتریدیہ کے موقف پر ایک علمی اشکال

یہاں اشکال یہ پیدا ہو جاتا ہے کہ اگر ماتریدیہ کا واقعۃً یہی موقف ہے جو اوپر تحریر کیا گیا ہے اور وہ محض عقل کی وجہ سے کسی حکم شرعی کے معتبر نہ ہونے ہی کے قائل ہیں تو اللہ تعالیٰ پر ایمان لانے اور توحید کے قائل ہونے میں انہوں نے اس موقف کو اختیار نہیں کیا۔اس موقف کا واضح تقاضا یہی ہے کہ دین اسلام کی دعوت پہنچنے اور احکام اسلامِ کی تبلیغ ہو جانے سے پہلے اگر کوئی شخص کوئی کفر و گناہ کرتا ہے تو وہ گناہ شمار نہ ہو کیونکہ شرعی دلیل ہی سے کسی چیز کا حسن یا قبیح یعنی ثواب یا گناہ ہونا ثابت ہوتا ہے اور وہ ایسے شخص کے حق میں ابھی تک میسر نہیں ہے۔جبکہ دوسری طرف امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا یہ موقف بھی مشہور ہے کہ ایمان اور توحید کی حد تک کسی شخص کا عذر مسموع نہیں ہے اور اگر کوئی شخص کسی ایسے دور دراز پہاڑی وغیرہ میں رہائش پذیر ہو جہاں اس دینِ حق کی دعوت نہ پہنچی ہو مگر

---

[1] ملاحظہ ہو : المسامرة شرح المسايرة، الأصل الخامس في الحسن والقبح العقليين، ص١٥١ تا١٦٧.

عقل وادراک کی نعمت سے بہرہ ور ہو اور اس کو سوچ وبچار کا موقع بھی ملے تو ایسے شخص پر لازم ہے کہ وہ کم از کم اللہ تعالیٰ کے وجود اور اس کے توحید اور وحدانیت کا اعتقاد رکھے اور اگر غور وفکر کی مہلت ملنے کے بعد بھی وہ شرک یا کفر کا معتقد رہا، تو مجرم شمار ہوگا اور اس کا مؤاخذہ ہوگا۔

امام صاحب رحمہ اللہ کا قول

امام صاحب رحمہ اللہ کا یہ قول مختلف الفاظ کے ساتھ متعدد کتابوں میں مذکور ہے کہ:

لو لم يبعث الله للناس رسولا لوجب عليهم معرفته بعقولهم.[1]

اس سے معلوم ہوا کہ کم از کم ایک آدھ مسئلہ ایسا ہے جہاں کسی عمل کا حسن وقبح شرعی نہیں ہے بلکہ عقلی ہے، لہٰذا ایجاب کلی کے ساتھ یہ دعویٰ کرنا کہ ماتریدیہ کے ہاں حسن اور قبح شرعی ہیں، درست نہیں ہے۔

اشکال کا جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ اس بات سے صرفِ نظر کرکے کہ آیا امام صاحب سے اس قسم کے اقوال صحیح اسانید کے ساتھ ثابت بھی ہیں یا نہیں؟ اور جس شخص سے متعلق یہ مسئلہ فرض کیا جاتا ہے، اس کا تحقق بھی ہے یا نہیں؟ اور اس بحث کا کوئی عملی فائدہ بھی ہے یا نہیں؟ ان جیسی تمام باتوں سے قطع نظر کرکے اصل اشکال کا جواب یہ ہے کہ:

---

[1] التقرير والتحبير، ج۲ ص۹۰.

الف: "ماتریدی منہج" امام صاحب کی ہر روایت کا نام نہیں ہے بلکہ آپ کی تمام اقوال میں تنقیح و تہذیب کے بعد اور آپ کے دریافت کئے ہوئے اصول وضوابط کے مطابق جو کچھ کلامی ذخیرہ امام ابو منصور ماتریدی اور ان کے تلامذہ و منتسبین نے تیار فرمایا تھا،اس کا مجموعے کا نام ماتریدیت ہے اور ظاہر ہے کہ اس مجموعے میں راجح ومرجوح اقوال بھی ہو سکتے ہیں۔ لہٰذا ہر قول کو ماتریدی موقف ومسلک پیش کرنا اصولی لحاظ سے درست نہیں ہے۔ غور کیا جائے تو یہ ماتریدیت یا اشعریت کا معاملہ بالکل حنفیت یا شافعیت جیسا ہے ،جس طرح فقہ حنفی یا شافعی میں کسی مسئلہ سے متعلق متعدد اقوال مل سکتے ہیں لیکن قواعد ترجیح کے مطابق کوئی ایک حکم راجح قرار پاتا ہے ،یوں ہی غیر قطعی مسائل کی حد تک ان کلامی مکاتب فکر میں بھی مختلف اقوال مل سکتے ہیں لیکن ہر قول کو اصل مکتب کے طور پر پیش کرنا درست نہیں ہے۔

ب: امام صاحب رحمہ اللہ یہ درج بالا سطور میں جو موقف بعض کتابوں میں نقل کیا گیا ہے،اس کی حیثیت امام صاحب سے ایک روایت کی ہے، مستقل موقف کی نہیں ہے اور نہ ہی جمہور علمائے ماتریدیہ نے اس کے ساتھ اتفاق کیا ہیں بلکہ ماتریدی مکتب فکر کے اہل علم و تحقیق کے درمیان یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے جن میں بعض کا قول وہی ہے جو ابھی امام صاحب کے حوالہ سے درج کیا گیا ہے، لیکن جمہور علمائے ماتریدیہ کا یہ موقف نہیں ہے۔ان کے نزدیک ایسا شخص مجرم شمار نہیں ہو گا۔ جس قول کے مطابق اس کو قابل مؤاخذہ جرم شمار کیا گیا ہے،وہ معتزلہ کا قول ہے اور اگر بعض ائمہ احناف یا ماتریدیہ سے

ایسا قول منقول بھی ہے تو اس کا مطلب یہی ہے کہ کم از کم اس ایک آدھ مسائل میں ان کے نزدیک معتزلہ کا موقف راجح ہے۔

بحرالعلوم صاحب کی تحقیق

علامہ بحرالعلوم رحمہ اللہ تحریر فرماتے ہیں:

والفرق بينه وبين قول المعتزلة أنهم يجعلون العقل موجبا وعند الماتريدية الموجب هو الله تعالى والعقل معرف لإيجابه وحاصله أن المعتزلة يبنون كلامهم على التحسين والتقبيح العقلي فيجعلون ذات العقل تستقل به الأحكام وإنما جاء الشرع مذكرا ومقويا للعقل فهو تابع للعقل لا أنهم ينفون استفادة هذه الأحكام من الشرع ويضيفونها للعقل وإلا لكفروا ومعنى ما نقل عن الماتريدية أن إيجاب المعرفة من الله تعالى بمحض اختياره غير أن هذا الحكم لو لم يرد به شرع أمكن العقل أن يفهمه عن الله تعالى لوضوحه لا بناء على تحسين ذاته بل هو تابع لإيجاب الله تعالى عكس ما قالت المعتزلة-[٢]

---

[١] حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع ،ج٢ص ٥١٤

ترجمہ: امام صاحب اور معتزلہ کے قول کے درمیان فرق یہ ہے کہ معتزلہ عقل کو واجب کرنے والی ٹھہراتے ہیں اور ماتریدیہ کے ہاں موجب اللہ تعالیٰ ہی ہے اور عقل اس کے ایجاب کو سمجھانے والی ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ معتزلہ اپنے کلام کا بنیاد عقل کی تحسین و تقبیح پر رکھتے ہیں اور احکام کے لئے ذاتِ عقل کو استقلالی حیثیت دیتے ہیں کہ بس شریعت تو یاددہانی کرانے کے لئے اور عقل کی تائید کے لئے آئی ہے اس کے مطابق شریعت عقل کے تابع ہے اور وہ احکام کی شریعت سے مستفاد ہونے کی نفی نہیں کرتے نہ محض عقل کی طرف ان کو منسوب کرتے ہیں ورنہ تو کفر کا ارتکاب کر بیٹھتے، اور ماتریدیہ کے قول کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ محض اپنے اختیار سے حکم کو واجب کرتا ہے لیکن اگر اس حکم کے بارے میں کوئی شرع وارد نہ بھی ہوتی تو عقل کے لئے بھی اس کا اللہ تعالیٰ کی طرف سے سمجھنا اس کے واضح ہونے کی وجہ سے ممکن ہوتا، نہ کہ عقل کی ذاتی تحسین کی بنیاد پر کیونکہ تحسین تابع ہے اللہ تعالیٰ کے ایجاب کی بخلاف معتزلہ کے قول کے۔

حضرت مجدد صاحب کی تحقیق

حضرت مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی رحمہ اللہ نے بھی اپنی مکتوبات میں اس کے متعلق تفصیلی کلام کیا ہے، وہ تحریر فرماتے ہیں:

"یونان کے قدیم فلسفیوں نے اس قدر عقلمند ہونے کے باوجود صانع جل شانہ کے وجود کی طرف

ہدایت نہیں پائی اور کائنات کے وجود کو زمانے کی طرف منسوب کیا اور جب انبیاء علیہم الصلوات والتسلیمات کی دعوت کے انوار روز بروز بلند ہوتے گئے تو متأخرین فلسفیوں نے ان انوار کی برکت سے اپنے متقدمین کے مذہب کارد کیا اور صانع جل شانہ کے وجود کے قائل ہو گئے اور انہوں نے حق تعالیٰ کی وحدت کو ثابت کیا۔ پس ہماری عقلیں انوارِ نبوت کی تائید کے بغیر معزول و بیکار ہیں اور ہماری فہم انبیاء کرام علیہم الصلوات والتحیات کے وجود کے توسط کے بغیر اس معاملے سے دور ہیں۔

پھر ہمیں نہیں معلوم کہ ہمارے اصحاب ماتریدیہ نے بعض امور مثلاً صانع تعالیٰ سبحانہ کے وجود کے اثبات اور اس کی وحدت کے بارے میں عقل کے استقلال و کافی ہونے سے کیا مراد لی ہے کہ انہوں نے شاہقِ جبل (پہاڑ کی چوٹی پر رہنے والے) بت پرست کو ان دونوں امور (یعنی وجود صانع کے اثبات اور اس کی وحدت) کے لئے مکلف ٹھہرایا ہے اگرچہ اس کو پیغمبر کی دعوت نہیں پہنچی اور ان دونوں امور میں اس کے نظر و فکر کو ترک کرنے پر اس کے کفر اور خلود فی النار کا حکم دیا ہے حالانکہ ہم ظاہری تبلیغ اور حجت بالغہ کے بغیر جو کہ رسولوں کے بھیجنے پر وابستہ ہے کفر اور خلود فی النار کا حکم دینا صحیح نہیں سمجھتے۔ بیشک عقل اللہ تعالیٰ کی حجتوں میں سے ایک حجت ہے، لیکن یہ حجت ہونے میں اتنی کامل حجت نہیں ہے جس پر شدید ترین عذاب مرتب ہو سکے۔"

اس کے بعد ایک سوال اٹھاتے ہیں کہ اگر ایسا شخص جہنم میں نہیں جائے گا اور یہ بات قابل اشکال ہے تو اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ وہ جنت میں جائے گا حالانکہ قرآن کریم میں صراحت ہے کہ جو شخص اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی چیز کو شریک کرنے کی جسارت کرتا ہے تو اس پر جنت حرام ہے اور اس کا ٹھکانہ جہنم ہی ہے؟ اس کا جواب ذکر کرتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں:

"(جواب) یہ سوال بہت مشکل ہے۔ میرے اس فرزندِ ارشد کو معلوم ہے کہ آپ مدت تک اس فقیر سے بار بار یہ سوال دریافت کرتے رہتے تھے اور تسلی بخش سوال نہیں پاتے تھے، اور صاحب فتوحات مکیہ نے اس سوال کے حل میں جو کچھ کہا ہے اور قیامت کے دن ان لوگوں کو (حق تعالیٰ کی طرف) دعوت کے لئے پیغمبر کا مبعوث ہونا ثابت کیا ہے اور ان کی اس کی دعوت کے رد و قبول کے بموجب دوزخ و بہشت کا حکم کیا ہے، وہ اس فقیر کے نزدیک مستحسن نہیں ہے، کیوں کہ آخرت دارِ جزا (بدلہ ملنے کا گھر) ہے نہ کہ دارِ تکلیف کہ جس کے لئے پیغمبر مبعوث کیا جائے۔ بہت مدت کے بعد اللہ تعالیٰ جل سلطانہ کی عنایت نے رہنمائی فرمائی اور اس معما کو حل کر دیا اور منکشف فرمایا کہ یہ لوگ نہ بہشت میں ہمیشہ رہیں گے نہ دوزخ میں، بلکہ آخرت میں اٹھائے جانے اور زندہ کئے جانے کے بعد ان کو حساب کے مقام میں کھڑا کر کے ان کے گناہوں کے اندازے کے موافق عتاب و عذاب دیں گے اور (بندوں کے) حقوق پورے کرنے کے بعد غیر مکلف حیوانوں کی طرح

ان کو بھی معدوم مطلق اور لاشئ محض کر دیں گے۔ لہذا ان میں سے خلود کس کے لئے اور مخلد کون۔"

اس کے بعد استیناس و تائید کے طور پر فرماتے ہیں:

"اس عجیب و غریب معرفت کو جب (واقعہ میں) انبیاء علیہم ال صلوات والتہ سلیمات کے حضور میں پیش کیا گیا تو سب نے اس کی تصدیق فرمائی اور قبولیت عطا کی۔"

اس کے بعد اپنا ذوقِ سلیم ذکر کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

"اس فقیر پر یہ بات بہت گراں گزرتی ہے کہ حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ اپنی کمال شفقت و رحمت کے باوجود انبیاء علیہم ال صلوات والتحیات کے واسطے سے ظاہری طور پر ابلاغ مبین (احکام دین پہنچائے بغیر) صرف عقل کے اعتبار پر جس میں خطا اور غلطی کی بہت گنجائش ہے اپنے بندے کو ہمیشہ کی آگ میں ڈال دے اور دائمی عذاب میں گرفتار کرے جس طرح کہ (اس مشرک بندہ کے لئے) شرک کے باوجود جنت میں ہمیشہ رہنے کا حکم کرنا گراں معلوم ہوتا ہے جیسا کہ جنت و دوزخ کے درمیان واسطہ کا قائل نہ ہونے کے باعث اشعری کے مذہب سے لازم آتا ہے۔ پس حق وہی ہے جو مجھے الہام ہوا کہ قیامت کے دن محاسبہ کی تکمیل کے بعد اس کو معدوم کر دیا جائے گا جیسا کے اوپر بیان ہو چکا۔"[1]

---

[1] مکتوباتِ حضرت مجدد الف ثانی، مکتوب نمبر ۲۵۹، ج ۲ ص ۲۰۵۔

عقل و نقل میں تعارض واختلاف کا قضیہ

دلیل حصول علم کا ایک ذریعہ ہے اور علم کے ذرائع تین ہیں: حواس، عقل اور خبر صادق۔اب اس کے مطابق دلائل کی بھی تین قسمیں کر لینی چاہئے لیکن عام طور پر خبر صادق (شرعیات میں اس کا مصداق قرآن وحدیث ہیں) کو دلیل نقلی اور باقی دو ذرائع علم کو دلیل عقلی کہا جاتا ہے، گویا اس میں "تغلیب" سے کام لیا گیا ہے۔ بہر حال خالص دلیل عقلی کا مصداق وہ دلیل ہے جس کے سارے مقدمات عقل سے معلوم ہو جائیں جبکہ نقلی دلیل وہ ہے جس کے سارے مقدمات عقل پر مبنی نہ ہو بلکہ نقل کا بھی اس میں کچھ دخل ہو، پھر اگر سارے ہی مقدمات نقل سے مستفاد ہوں تو یہ خالص دلیل کہلائے گی اور اگر ایک مقدمہ عقلی اور دوسرا نقلی ہو تو گو وہ خالص نقلی نہیں قرار پاتی لیکن عموماً اس کو بھی نقلی دلیل ہی کے زمرے میں رکھا جاتا ہے۔

متکلمین کا موقف

اس بات پر تقریباً تمام متکلمین کا اتفاق ہے کہ نقل صحیح عقل سلیم کے خلاف و متضاد نہیں ہے، تمام کلامی مصادر میں اس کی صراحت ذکر کی جاتی ہے اور بات بالکل معقول بھی ہے،اس لئے اس پر حوالہ جات ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔اگر کہیں نقل و عقل میں تضاد محسوس ہوتا ہے تو وہ عقل سقیم نہیں ہوگا یا نقل صحیح نہیں ہوگا اور یا سمجھنے والا اپنی کسی غلط فہمی کی وجہ سے دونوں میں کوئی واقعی تضاد و تصادم محسوس کر رہا ہوگا۔

لہٰذا حقیقی تعارض تو ان دونوں کے درمیان موجود نہیں ہے لیکن اگر کہیں صوری اور ظاہری تعارض معلوم ہو جائے تو اس کے حل کرنے کا طریقہ کار کیا ہو گا؟ یہ ان مسائل میں سے ہے جو ہر دور بلکہ شاید ہر دین و مذہب میں کسی نہ کسی شکل میں زیر بحث رہتی ہے اور بسا اوقات معرکہ آراء قضیہ کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے۔ دین اسلام میں بھی اس قضیہ پر بڑے زور و شور سے بحثیں کی گئیں اور اس کو حل کرنے کے طریقے طے کئے گئے۔ اہلِ اعتزال خصوصاً اُن میں غلو کرنے والے حضرات نے عقل کو بہرحال مقدم رکھا اور اس کی وجہ سے نقلی دلائل میں اکثر تردید یا تاویل کا راستہ اختیار کرتے رہے، جبکہ اہل سنت متکلمین نے عموماً توازن واعتدال سے کام لیا اور دونوں قسم کے دلائل میں تعارض کی مختلف صورتیں متعین کر کے ہر صورت کا الگ حکم طے کیا۔ متکلمین کا اس حوالہ سے کیا موقف تھا؟

امام رازی رحمہ اللہ کا ذکر کردہ قانون کلی

امام فخر الدین رازی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "اساس التقدیس" میں اس کو منقح اور منضبط شکل میں ذکر فرمایا ہے۔ آپ فرماتے ہیں:

> إعلم أنّ الدلائل القطعية العقلية إذاقامت على ثبوت شيئ،ثم وجدنا أدلةنقلية يشعرظاهرهابخلاف ذلك فهناك لا يخلوالحال مِن أحد أمور أربعة:إمّا أن يصدق مقتضى العقل والنقل فيلزم تصديق النقيضين وهو محال،وإمّا ان يبطل فيلزم تكذيب النقيضين وهو

محال،وإمّا ان يصـدق الظواهر النقلية ويكـذب الظواهر العقليـة وذلك باطل،لأنّـه لا يمكننـا أن نعـرف صـحة الظواهر النقليـة إلّا إذا عرفنـا بالـدلائل العقليـة إثبـات الصّـانع وصـفاته،وكيفيّة دلالة المعجزة على صـدق الرسـول ﷺ ،وظهـور المعجـزات علـى محمـد ﷺ،ولـو جوّزنا القـدح فيالـدلائل العقلية القطعية صار العقل متّهماً غير مقبول القول .ولو كان كذٰلك لخرج أن يكون مقبول القول في هـذه الأصـول،واذا لم نثبـت هـذه الأصـول خرجـت الـدلائل النقليـة عـن كونهـا مفيدة،فثبتأنّالقـدح لتصـحيح النقـل يفضـيإلى القدح فى العقـل والنقـل معاًوإنّـه باطـل .ولما بطلـتِ الاقسـام الأربعـةلم يبقـإلاّ أن يقطـع بمقتضـى الـدلائل العقلية القاطعـةبِأنّ هـذه الدلائل النقلية إمّـاأن يقالإنهـا غـير صـحيحه، أويقالإنهـا صـحيحة إلاأن المـراد منهـا غـير ظواهرها. ثم إن جوّزنا التّاويلَ واشـتغلنا علـى سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التّفصيل وإن لم يجز التأويـل فوّضـنا العلـم بهـاا الـى الله

تعالیٰ، فهذاهو القانون الکلّی المرجوع إلیه فی جمیع المتشابهات وباالله التوفیق.[1]

ترجمہ:"جان لو کہ جب کسی چیز کے ثبوت پر عقلی قطعی دلائل قائم ہو جائیں، اور اس کے بعد ایسی نقلی دلائل مل جائیں جن کا ظاہر ان دلائل عقلیہ کے خلاف ہو تو اس وقت چار حالتوں میں سے کوئی ایک ضرور ہو گی:

(۱) کہ عقل اور نقل دونوں کے مقتضاء کی تصدیق کی جائے اس سے نقیضین کی تصدیق لازم آئے گی اور یہ محال ہے۔

(۲) یا عقل اور نقل دونوں کے مقتضاء کو باطل ٹھہرایا جائے جس سے نقیضین کی تکذیب لازم آئے گی اور یہ بھی محال ہے۔

(۳) یا دلائل نقلیہ کے ظاہر کی تصدیق کی جائے اور دلائل عقلیہ کے ظاہر کی تکذیب کی جائے یہ بھی باطل ہے، اس لئے کہ دلائل نقلیہ کے ظاہر کی صحت کو ہم تبھی جان سکتے ہیں جب ہم دلائل عقلیہ کے ذریعے صانع اور اس کے صفات کا اثبات جان سکے اور یہ کہ معجزہ کس طرح پیغمبر کے سچے ہونے پر دلالت کرتی ہے اور یہ کہ آپ ﷺ کے ہاتھ پر معجزات کا ظہور رہوا (اس کے بغیر دلائل نقلیہ کی صحت کو ہم جان ہی نہیں سکتے)

---

[1] أساس التّقدیس، الفصل الحادي والثّلاثون، ص۱۳۰.

اور اگر ہم کہے کہ دلائل عقلیہ قطعیہ میں کمی ہے تو عقل متہم ٹھہرے گی اور اس کی کوئی بات مقبول نہیں رہے گی، اگر یہ بات ہے تو یہ کہنا ہی غلط ہو گا کہ مقبول قول ان اصول کے اندر ہے اور اگر ان اصول کو ثابت نہیں کر سکے تو دلائل نقلیہ مفید نہیں رہیں گے، معلوم ہوا کہ اگر نقل کی تصحیح میں غلطی ہو تو یہ نقل کے ساتھ عقل یعنی دونوں کی غلطی کی طرف لے جاتا ہے اور یہ بات بالکل باطل ہے (کہ عقل اور نقل دونوں غلط ہو)

جب چاروں قسمیں غلط ثابت ہوئیں تو اب کوئی راستہ نہیں سوائے اس کے کہ دلائل عقلیہ قطعیہ کے مقتضاء کو قطعی درست مانا جائے اور یہ کہا جائے کہ دلائل نقلیہ یا تو درست ہی نہیں یا درست تو ہے مگر ان سے مراد ان کے ظاہر کے علاوہ کچھ اور ہے، اسی طرح اگر تاویل کو جائز کہدے اور اپنی طرف سے ان تاویلات کو تفصیل کے ساتھ ذکر کرنے لگے یا تاویل کو کو ناجائز سمجھے اور ان (متشابہات)کا علم اللہ کے سپرد کردے۔ یہ وہ کلی قانون ہے جس کی طرف تمام متشابہات میں رجوع کیا جاتا ہے۔"

تلخیصِ عبارت

اس تفصیلی عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کہیں دلیل عقلی قطعی ہو اور اس کے ساتھ کسی نقلی ظاہری دلیل کا تعارض محسوس ہو جائے تو اس کے دفع کرنے کی درج ذیل چار صورتیں ممکن ہیں:

ا: دونوں کی تصدیق کی جائے اور دونوں کو درست تسلیم کر لیا جائے۔

۲: دونوں کی تکذیب کی جائے اور دونوں کو غلط و ناحق فرض کرلیا جائے۔ یہ دونوں صورتیں تو یقیناً غلط ہیں جن کا غلط ہونا محتاج بیان نہیں ہے۔

۳: دلیل نقلی کو مقدم رکھا جائے اور عقلی قطعی دلیل کو اس کی وجہ سے مسترد کردی جائے۔ یہ صورت بھی اس لئے درست نہیں ہے کہ دلیل نقلی کی صحت معلوم ہی دلیل عقلی سے ہوتی ہے، اب اگر دلیل عقلی قطعی ہو اور اس کے باوجود اس میں طعن کرکے اس کو مسترد کردی جائے تو اس سے نہ صرف دلیل عقلی پر بلکہ نقل کی صحت بھی مشکوک و مشتبہ بن جاتی ہے کیونکہ جب عقل کا یہ قطعی فیصلہ غلط ہو سکتا ہے تو تصدیق رسالت اور اللہ تعالیٰ پر ایمان و اعتقاد کا عقلی فیصلہ کیونکر سو فیصد درست رہ سکتا ہے!

۴: دلیل عقلی قطعی کو ظاہری نقلی دلیل پر مقدم کردی جائے اور نقلی دلیل میں تاویل کی راہ اختیار کی جائے۔ یہی صورت مناسب ہے۔

اگر انصاف اور گہرائی کے ساتھ غور و فکر کیا جائے تو یہی فیصلہ درست، متوازن اور معتدل معلوم ہوتا ہے اور اس میں کوئی واقعی اشکال پیش نہیں آتا۔

کلامی قانون نقد و نظر کے آئینہ میں

البتہ علامہ ابن تیمیہ، علامہ ابن القیم، علامہ محمد بن مرتضی یمانی (رحمہم اللہ) اور ان کے ہم مزاج یا اتباع کرنے والے متعدد اہل علم حضرات متکلمین کے اس ضابطہ سے کھل کر اختلاف فرماتے ہیں، خود علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے علامہ رازی رحمہ اللہ کی اسی کتاب "اساس التقدیس" کے رد

میں ایک ضخیم کتاب" **بیان تلبیس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**" کے نام سے تالیف فرمائی ہے جو متعدد ضخیم جلدوں میں سعودی عرب کے بعض طباعتی اداروں کی کوشش سے چھپی ہے،اسی طرح "درء تعارض العقل والنقل "کے نام سے دس جلدوں پر مشتمل ایک ضخیم دفتر تحریر فرمائی ہے جس میں امام رازی رحمہ اللہ کے ذکر کردہ اس ضابطے پر بڑے جوش و خروش اور بہت ہی شدت وحدت کے ساتھ تنقید فرمائی ہے۔ علامہ ابن القیم صاحب رحمہ اللہ نے بھی "الصواعق المرسلة" وغیرہ کتابوں میں اس پر سیر حاصل گفتگو فرمائی ہے اور معاصر متعدد اداروں سے بھی اس موضوع پر متعدد ضخیم مقالات لکھوائے گئے ہیں۔

علامہ ابن تیمیہ وغیرہ کے نقود کا حاصل

ردود و نقود پر مشتمل اس ضخیم ذخیرہ کا حاصل یہ ہے کہ:

الف: امام رازی اور دیگر متکلمین کا مقرر کردہ یہ ضابطہ بالکل غلط بلکہ بہت سے اصولی واعتقادی غلطیوں کا مجموعہ ہے۔

ب: یہ نقل کو بذات خود قابل استدلال دلیل ہی نہیں مانتے اور عقل ہی پر ہر جگہ تکیہ کرتے ہیں۔

ج: بیسیوں نصوص کو محض اس خود تراشے قاعدے کی وجہ سے ردی کی ٹھوکری میں ڈال دیتے ہیں۔

د: یہ تراشیدہ ضابطہ بد ترین بدعات میں سے ایک ہے جن کا دورِ سلف میں کوئی پتہ نہ تھا۔ علامہ ابن القیم رحمہ اللہ نے اپنی تفصیلی کتاب "**الصواعق المرسلة**" میں اس کو طاغوت قرار دیا۔

سات فیصلہ کن اصولی نکات

ان تمام باتوں کا تفصیلی جائزہ لینے اور ہر اشکال کا الگ الگ جواب دینے سے بات خاصی لمبی ہو جائے گی جو اس وقت مقصود نہیں ہے، لیکن اس تمام تردیدی ذخیرہ پر طائرانہ نظر ڈالنے اور اپنی استطاعت کے مطابق غور کرنے کے بعد اس ناکارہ کا خیال یہ ہے کہ اگر درج ذیل نکات کو پہلے سے صاف کر دیا جائے اور ہر دو جانب سے اس کی پوری تنقیح وصفائی کی جائے تو اصل مسئلہ بالکل واضح اور قضیہ مکمل طور پر حل ہو جاتا ہے اور یہ بات بھی صاف ہو جاتی ہے کہ متکلمین حضرات کے متعلق یہ اشکالات متعدد غلط فہمیوں کی پیداوار ہیں اور نقلی دلائل ونصوص کا احترام و تعظیم، اس کے مطابق ایقان واعتقاد اور اس کے سامنے تسلیم وانقیاد تمام اہل حق کا بنیادی شیوہ اور اساسی ہدف ہے۔ وہ نکات درج ذیل ہیں:

ا: شریعت خلافِ عقل نہیں ہے۔ یہ کوئی بے بنیاد دعویٰ نہیں ہے بلکہ اپنی پشت پر دلائل وبراہین کا انبار رکھتی ہے، چنانچہ یہ بات متعدد نصوص سے ثابت اور اہل علم کے نزدیک مسلم ہے، متعدد نصوص میں فکر وتدبر کرنے اور عقل وسمجھ کی قوت کو بروئے کار لانے کی ترغیب دی گئی ہے، اس

سے اشارۃ النص یا اقتضاء النص کے طور پر یہ بات بھی معلوم ہو جاتی ہے کہ عقل اور عقلی رہنمائی محض بے کار اور بالکل غیر معتبر نہیں ہے۔

۲: متکلمین کے حوالہ سے اوپر جو ضابطہ ذکر کیا گیا ہے جس میں وہ عقلی دلیل کو نقلی دلیل کے مقابل کے طور پر ذکر کرتے ہیں، وہاں عقل سے عقلِ سلیم ہی مراد ہے۔

۳: عقلی دلیل کا ایک خاص مفہوم ہے، سمجھ میں آنے والی ہر چیز اور خیال و تصور کے عالم میں گردش کرنے والی ہر نقش عقلی دلیل کہلانے کا قابل نہیں ہے۔

۴: یہاں مطلقاً عقلی دلیل کا ذکر نہیں کیا جا رہا ہے بلکہ قطعی دلیل کا اعتبار کیا جا رہا ہے اور اسی کے متعلق یہ ضابطہ تشکیل دیا جا رہا ہے، چنانچہ خود علامہ رازی رحمہ اللہ کی درج بالا عبارت میں لفظ" الدلائل القطعية العقلية " اس پر صراحت کے ساتھ دلالت کرتا ہے۔

۵: عقلی دلائل کے میدان میں کونسی دلیل قطعی ہے اور کونسی ظنی ؟ یہ علم منطق کی بحث ہے جس کی پوری تفصیل تو وہی ذکر کی جاتی ہے البتہ آسانی کے لئے ذیل میں خلاصہ ذکر کیا جاتا ہے۔

عقلی دلائل میں قطعی و ظنی کی پہچان

اس منطقی بحث کا حاصل یہ ہے کہ دلیل برہانی قطعی ہوتی ہے اور اس کے علاوہ جو قیاس وادلہ ہوتے ہیں، وہ قطعی نہیں ہوتے۔ بلکہ قیاس برہانی ہے ہی وہ قیاس ودلیل جو یقینی مقدمات سے مل کر بنا ہو یعنی اس کے دونوں

مقدمات یقینی ہوں۔ پھر ماہرین منطق کے نزدیک یقینی مقدمات کی دو قسمیں ہوسکتی ہیں: بدیہیات اور نظریات۔ان میں سے اصل بدیہیات ہی ہیں، نظری مقدمات انہی بدیہی مقدمات سے حاصل کی جاتی ہیں۔

بدیہیات کی چھ قسمیں

بدیہیات کی بنیادی طور پر چھ اقسام ہیں:

اولیات: جیسے یہ دعویٰ کرنا کہ کل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے، یا یہ کہ ایک، دو کا آدھا ہوتا ہے۔

مشاہدات: جن چیزوں کا ہم روزہ مرہ مشاہدہ کرتے ہیں مثال کے طور پر آگ کا جلانا، برف کا ٹھنڈک پہنچانا، پانی کا وزن دار چیز کو ڈبونا، وغیرہ۔

تجربیات: جیسے ہم مختلف ادویہ کو مختلف امراض و تکالیف میں استعمال کرتے ہیں اور بار بار کے تجربے سے اس کی کوئی خاص تاثیر معلوم ہو جاتی ہے۔

حدسیات: اہلِ منطق اس کی مثال عموماً یہ دیتے ہیں کہ چاند کی روشنی آفتاب کی روشنی سے حاصل ہوتی ہے۔

متواترات: اتنے زیادہ لوگوں کے خبر سے حاصل و معلوم ہونے والی بات جن کا جھوٹ پر متفق ہونے کو عقل محال سمجھے۔

فطریات: جن کی حقیقت انسان کے ذہن میں خود ہی موجود ہوتی ہے، اور اس کے کسی دلیل کے سہارے کی ضرورت نہیں پڑتی، مثال کے طور پر یہ بات کہ چار جفت عدد ہے اور اس کو دو مساوی حصوں پر تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

اگر کوئی دلیل ایسی ہے جس کے سارے مقدمات انہی چھ انواع میں سے کسی نوع میں داخل ہو تو منطقی لحاظ سے وہ برہان یعنی دلیل قطعی کہلائے گی اور اگر کوئی قیاس ایسا ہے جس کا ایک مقدمہ بھی ان چھ سے خارج ہو، وہ برہان یعنی دلیل قطعی نہیں ہوگی بلکہ کم از کم ظنی ہوگی، پھر ظن کے مختلف مدارج ومراتب میں سے کوئی بھی قسم ہو سکتی ہے۔

٦: علماء اہل کلام کے حوالہ سے اوپر جو قانون وضابطہ ذکر کیا گیا ہے، اس میں عقلی دلیل کو مقدم کر کے نقلی دلیل یا کسی ثابت شدہ نص کو مکمل طور پر رد نہیں کیا جارہا بلکہ تاویل کی راہ اختیار کی جارہی ہے اور تاویل تکذیب یا تردید کی شاخ نہیں ہے بلکہ تصدیق وایمان ہی کی ایک صورت ہے۔

٧: چونکہ شریعتِ مطہرہ کا خلافِ عقل نہ ہونا صرف ایک عقلی مفروضہ ہی نہیں ہے بلکہ متعدد نصوص سے بھی ثابت ہے، اس لئے اوپر جو دلیل قطعی کا معیار ذکر کیا گیا ہے اور جس کے بنیاد پر نقلی دلیل میں تاویل کا راستہ اپنایا جاتا ہے، ایسی جگہ میں تاویل کرنا صرف ایک عقلی مجبوری نہیں ہے بلکہ نقل ونص اور دین ودانش دونوں کا یہی مقتضی ہے۔

ان نکات کا اگر اچھی طرح تصفیہ وتنقیح کی جائے اور فکر مندی، انصاف پسندی اور سنجیدگی طبع کے ساتھ ان کو سامنے رکھا جائے تو قوی امید کی جاتی ہے کہ اس کے بعد علماء علم کلام کے اس قانون کی اہمیت اور واقعیت بھی واضح ہو جائے گی اور اس پر علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ وغیرہ اربابِ فکر ونظر کی جانب سے جو اشکالات واعتراضات اٹھائے گئے ہیں، ان

کا معاملہ بھی صاف ہو جائے گا۔اس کے بعد ضرورت نہیں تھی کہ ناقدین کا موقف کا ذکر کر کے علماء کلام کے ضابطہ کے ساتھ اس کا تجزیہ ومقارنہ کیاجائے، لیکن مزید وضاحت وتسہیل کی خاطر اختصار کے ساتھ ان کا موقف بھی ذکر کیا جاتا ہے۔

علامہ ابن تیمیہ وغیرہ کی تحقیق

علامہ ابن تیمیہ، علامہ ابن القیم اور ان کی نہج پر چلنے والے اربابِ علم ونظر نے امام رازی اور دیگر متکلمین کے اس موقف کو کلی طور پر مسترد فرمایا جو "اساس التقدیس" کے حوالہ سے پہلے نقل کیا جاچکا ہے،ان ناقدین حضرات نے بڑی قوت ومحنت کے ساتھ اس کلامی قانون کی تردید فرمائی، بلکہ علامہ ابن القیم رحمہ اللہ نے اپنی طویل ومفصل کتاب "الصواعق المرسلۃ" میں اس کو پوری صفائی کے ساتھ طاغوت قرار دیا۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر یہ موقف واقعۃً اتنا ہی غلط، بے بنیاد اور خطرناک ہے تو اس حوالہ سے درست موقف کیا ہے؟اور خود علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ اور ان کے اصحاب واتباع کی اس حوالہ سے کیا تحقیق ہے؟

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ ایک جگہ امام رازی کی بات پر تنقید کے ضمن میں اپنی تحقیق ذکر کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

الجواب التفصيلي من وجوه.الوجه الأول:أن قوله: إذا تعارض النقل والعقل إما أن يريد به القطعيين، فلا نسلم إمكان التعارض حينئذ.وإما أن يريد به الظنيين، فالمقدم هو

الـراجح مطلقاً.وأمـا أن يريـد بـه مـا أحـدهما قطعي، فالقطعي هو المقدم مطلقاً، وإذا قـدر أن العقلي هو القطعي كان تقديمه لكونه قطعيـاً، لا لكونه عقلياً.فعلم أن تقديم العقلي مطلقاً خطأ، كما أن جعل جهة الترجيح كونه عقلياً خطأ.

الوجه الثاني:أن يقال: لا نسلم انحصار القسمة فيما ذكرته من الأقسام الأربعة، إذ من الممكن أن يقال: يقدم العقلي تارة والسمعي أخري، فـأيهما كان قطعياً قدم، وإن كانا جميعاً قطعيين، فيمتنـع التعارض، وإن كانا ظنيين فالراجح هو المقدم.[1]

ترجمہ:"تفصیلی جواب کئی طرح سے ممکن ہے۔پہلا طریقہ یہ ہے کہ :اس کا یہ کہنا کہ جب عقل اور نقل کے مابین تعارض آجائے اس سے مراد یا تو دونوں قطعی دلیل ہوں گے اس صورت میں تعارض کے امکان کو ہم تسلیم نہیں کرتے ،اور اگر (عقل اور نقل ظنی)مراد ہوں تو جو مقدم ہو گا وہی راجح ہو گا اور اگر مراد یہ ہو کہ ان میں سے ایک قطعی ہے تو قطعی ہی مقدم ہو گا اور اگر یہ مانا جائے کہ ان میں قطعی عقلی ہے تو اس کا مقدم کرنا اس کی قطعیت کی وجہ سے ہو گا نہ کہ عقلی ہونے کی وجہ سے ،پس معلوم ہوا کہ مطلقا عقلی کا مقدم

---

[1] درء تعارض العقل والنقل،ج١ص٨٦. وراجعْ أيضا الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة،فصل في الطاغوت الثاني،ج٣ص ٧٩٦.

کرنا غلط ہے جس طرح کہ عقلی ہونے کو جہتِ ترجیح ٹھہرانا غلط ہے۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ ہم تقسیم کا انحصار مذکورہ چار قسموں میں تسلیم نہیں کرتے کیونکہ یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ کبھی دلیل عقلی مقدم کی جاتی ہے اور کبھی دلیل نقلی، پس جو ان میں سے قطعی ہوگی اس کو مقدم کیا جائے گا اور اگر دونوں قطعی ہوں تو پھر تو کوئی تعارض ہی نہیں اور اگر دونوں ظنی ہوں تو ان میں سے راجح مقدم ہوگی۔"

اس سے معلوم ہوا کہ ان حضرات کے نزدیک عقل و نقل میں تعارض کی درج ذیل صورتیں ہوسکتی ہیں:

الف: دونوں قطعی ہوں۔ اس کا وجود نہیں ہوسکتا۔

ب: ایک قطعی اور دوسرا ظنی ہو۔ اس کا حکم یہ ہے کہ قطعی مقدم ہوگا، چاہے وہ سمعی دلیل ہو یا عقلی۔

ج: دونوں ظنی ہوں۔ اس کا حکم یہ ہے کہ جو دلیل راجح ہو، وہ مقدم ہوگا۔

دونوں موقفوں کا تجزیہ و مقارنہ

یہاں تک متکلمین کا موقف بھی ذکر کیا گیا اور علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ وغیرہ ناقدین حضرات کی رائے و تحقیق بھی سامنے آگئی۔ ان دونوں تحقیقات کو اگر آپس میں ملا کر دیکھا جائے اور متانت و سنجیدگی کے ساتھ دونوں کا ٹھیک ٹھیک تجزیہ کیا جائے تو واضح ہوتا ہے کہ مسئلہ کے اکثر شقیں ایسی ہیں جہاں کوئی حقیقی اختلاف ہے ہی نہیں، یوں ہی اس کو طویل بحث

ومباحثہ اور بے جا طعن و تشنیع کا میدان بنادیا گیا ہے اور جہاں اختلاف نظر آتا بھی ہے، وہاں متکلمین ہی کا موقف زیادہ منقح، متوازن محسوس ہوتا ہے۔ اس بات کی تفصیل یہ ہے کہ درج ذیل نکات میں دونوں فریق کے درمیان اتفاق ہے کہ:

۱۔ قطعیات میں تعارض ممکن نہیں ہے، لہذا اگر نقلی اور عقلی، دونوں دلیلیں قطعی ہوں تو ان کے درمیان حقیقی تعارض نہیں آسکتا۔

۲۔ ظنی اور قطعی میں تعارض آسکتا ہے۔اسی طرح دو ظنی دلائل میں بھی تعارض متحقق ہوسکتا ہے۔

البتہ اس تعارض کو دور کرنے کا طریقہ کار کیا ہوگا؟ امام رازی رحمہ اللہ کے "اساس التقدیس" کی جو تفصیلی عبارت پہلے ذکر کی گئی ہے، اس میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے کیونکہ ان کے سامنے عقلی قطعی دلائل کے ساتھ نقلی دلائل کے تعارض کا قضیہ تھا اور اسی کو وہ حل کرنا چاہ رہے تھے، چنانچہ اسی عبارت کی بالکل ابتدا میں یہ مذکور ہے:

> إعلم أنّ الدلائل القطعية العقلية إذاقامت على ثبوت شيئ،ثم وجدنا أدلةنقلية يشعر ظاهرهابخلاف ذلك

لیکن معلوم ہوتا ہے کہ علامہ ابن تیمیہ، علامہ ابن قیم اور دیگر تقریباً تمام ناقدین کو یہی غلط فہمی ہے کہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ متکلمین کے نزدیک اس صورت میں بھی عقلی دلیل ہی مقدم ہوگی چاہے وہ ظنی یا قطعی۔اور علامہ ابن تیمیہ نے درج بالا عبارت میں جو تعریض فرمائی ہے، اس سے واضح ہوتا

ہے کہ متکلمین کے نزدیک عقلی دلیل کی تقدیم کی وجہ بھی عقلی ہوناہی ہے ،قطعیت کااس میں کوئی دخل نہیں ہے۔

حالانکہ یہ دونوں باتیں بالکل درست نہیں ہیں اور متکلمین کی تصریحات اس کے خلاف ہیں جو علمِ کلام کی تقریباًتمام مصادر میں مذکورہیں۔مثال کے طورپر علم کلام کے مشہور متن "العقائد النسفیہ "اوراس کی شرح میں ہے:

والنّصوص مِن الكتاب والسنّة تُحمل على ظواهرها ما لم يصرفْ عنها دليل قطعيّ.

ترجمہ:کتاب وسنت کے نصوص ظاہر پر حمل کئے جائیں گے جب تک کہ اس کامقابل کوئی دلیلِ قطعی نہ ہو۔

اس کی شرح "نبراس "میں ہے:

"على ظواهرها" أي على المعاني الظّاهرة بحسب الوضع اللّغوي الشّائع عند العرب والوضع الشّرعي المشهور في أهل الإسلام. "ما لم يصرف عنها" أي عن الظّواهر. "دليل قطعي" مِن برهان عقليّ أو إجماع أو نصّ قاطع.[1]

ترجمہ:"ظاہر پر محمول کرنے کا مطلب یہ ہے کہ جس معنی کے لئے لغت اور شرع میں اس کو وضع کیا گیا ہواور وہ معنی عرب اور مسلمانوں کے مابین مشہور ہو۔

---

[1] شرح العقائد النسفيّة مع شرحه :"النّبراس" ص٥٤٠.

ہندوستان کے مشہور عالم و مستند متکلم حضرت مولانا اشرف علی تھانوی صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"دلیل عقلی و نقلی میں تعارض کی چار صورتیں عقلاً محتمل ہیں:

ایک یہ کہ دونوں قطعی ہوں،اس کا کہیں وجود نہیں، نہ ہو سکتا ہے اس لئے کہ صادقین میں تعارض محال ہے۔

دوسرے یہ کہ دونوں ظنی ہوں۔ وہاں جمع کرنے کے لئے گو ہر دو میں صرف عن الظاہر کی گنجائش ہے مگر لسان کے اس قاعدہ سے کہ اصل الفاظ میں حمل علی الظاہر ہے، نقل کو ظاہر پر رکھیں گے اور دلیل عقلی کی دلالت کو حجت نہ سمجھیں گے۔

تیسرے یہ کہ دلیل نقلی قطعی ہو اور عقلی ظنی ہو، یہاں یقیناً نقلی کو مقدم رکھیں گے۔

چوتھے یہ کہ دلیل عقلی قطعی ہو اور نقلی ظنی ہو ثبوتاً ہو یا دلالۃً۔ یہاں عقلی کو مقدم رکھیں گے، نقلی میں تاویل کریں گے۔ پس صرف ایک موقع ہے درایت کی تقدیم کی روایت پر، نہ یہ کہ ہر جگہ اس کا دعویٰ یا استعمال کیا جائے۔"[1]

یہ عبارات اس مدعیٰ میں بالکل صریح ہیں کہ نصوص کے ظاہری معنیٰ ہی مراد لئے جائیں گے اور اسی کے مطابق اعتقاد رکھنا ضروری ہے، جب تک اس کے خلاف کوئی قطعی دلیل عقلی موجود نہ ہو تو نصوص کو اپنے ظاہری معنیٰ میں ہی رکھا جائے گا۔ عقلی دلیل اگر ظنی ہے تو اس کو یہاں باعثِ تاویل بھی قرار نہیں دی گئی، لہٰذا یہ کہنا بالکل بے جا ہے کہ مطلق تعارض

---

[1] الانتباہات المفیدہ عن الاشتباہات الجدیدۃ، ص ۲۳

کے وقت وہ بہر حال دلیل عقلی کو ترجیح دیتے ہیں اگرچہ وہ ظنی ہو اور دلیل نقلی قطعی ہو اور یہ کہنا بھی بالکل بے بنیاد ہے کہ محض کسی دلیل کا عقلی ہونا ہی اس کے ترجیح کا سبب ہے۔

یہ تو اس حوالہ سے علماء اہلِ کلام کا موقف تھا۔ جہاں تک علامہ ابن تیمیہ اور ان کے متبعین کا موقف ہے تو موصوف کی درج بالا عبارت میں اس تعارض کے دفع کرنے کا طریقہ یہ بتایا گیا ہے کہ دونوں میں سے راجح دلیل کو مقدم کیا جائے گا۔ یہ حل ناکافی ہے کیونکہ دونوں متعارض دلائل کو ظنی تسلیم کر لینے کے بعد راجح کا مطلب یہی ہو سکتا ہے کہ ایک کم درجہ کا ظنی ہو اور دوسرا اس سے بڑھ کر ظنی ہو۔ مثال کے طور پر ایک دلیل کے درست وصادق ہونے کا گمان ساٹھ فیصد ہے تو دوسرے کے صدق وصواب کا احتمال ستر فیصد ہے ،اس معنٰی میں تو راجح دلیل کو مقدم کرنے میں کوئی اشکال ہے نہ مضائقہ۔ لیکن تعارض کی تمام صورتوں میں عملی طور پر اس طرح حتمی فیصلہ کرنا نہایت مشکل ہے، بالفرض مشکل نہ بھی ہو یا ناقدین کی دل جوئی کے لئے کوئی اس مشکل دشت ومیدان سے گزر بھی جائے تو بھی اس میں اس صورت کا حل مذکور نہیں ہے جہاں متعارض دلائل دونوں ظنیت میں مساوی ہوں۔

متکلمین اور سلف کی تاویل میں فرق کا قضیہ

بعض ناقدین کی جانب سے متکلمین اور محدثین وسلف کرام کی تاویل میں یہ فرق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ مراد نص تک پہنچنے کے لئے تاویل کا راستہ اختیار کرتے تھے جبکہ متکلمین دلیل عقلی کی سالمیت اور اس کو محفوظ رکھنے کی

خاطر یہ اقدام کرتے ہیں، لیکن یہ فرق بھی بالکل بےبنیاد اور دور از کار ہے ،وجہ یہ ہے کہ تردید وانکار کے بجائے تاویل کا راستہ اختیار ہی اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ خود نص کی سالمیت محفوظ رہے اور تاویل کا حاصل یہی ہوتا ہے کہ یہاں نص کو چھوڑا نہیں جارہا بلکہ یہ بتایا جارہا ہے کہ اس کا مقصود و مراد وہ نہیں ہے جو اس سے ظاہری طور پر سمجھ میں آتا ہے اور جس کے خلاف کوئی قطعی دلیل موجود ہے بلکہ دوسرا مناسب معنٰی مراد ہے اور جو معنٰی مراد ہے وہ بالکل درست اور حق ہے۔ خود متکلمین بھی اس کی گاہے بگاہے صراحت کرتے ہیں۔

کچھ دیگر کاوشیں

- ❖ احکامِ مدارس
- ❖ احکامِ مزارعت
- ❖ اسلام اور جدید نظامِ سیاست و حکومت
- ❖ اسلام اور جدید سیاسی مسائل
- ❖ اصولِ افتاء: اہم عصری مباحث
- ❖ اصولِ تکفیر
- ❖ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر
- ❖ براہینِ قاطعہ (تحقیق و تخریج)
- ❖ تجارتی سود اور کرنسی کے مسائل
- ❖ تحکیم اور جرگہ: اہمیت و ضرورت اور طریقہ کار
- ❖ تفرقِ امت کا قضیہ اور اہل سنت والجماعت کا مصداق
- ❖ ثمرات الوصول الی زبدۃ الاصول (عربی)
- ❖ حلال و حرام مشہور ب "عطرِ ہدایہ" (تحقیق و تخریج)
- ❖ دلیل واستدلال کے اسالیب اور عقل و نقل کا شرعی مقام
- ❖ دین و مذہب: تعارف واہمیت، عصری مغربی شبہات کا منصفانہ جائزہ
- ❖ الرشوۃ واحکامہا فی الفقہ الاسلامی (عربی)

- ❖ سرکاری قوانین اور عدالتی فیصلوں کا شرعی دائرہ کار
- ❖ شرح العقیدۃ الطحاویہ (عربی)
- ❖ شرح و تکملہ انتباہات مفیدہ
- ❖ عالمی "انسانی حقوق" کا فقہی جائزہ
- ❖ علم اور علماء: تعارف اہمیت اور تقاضے
- ❖ علم سلوک و تصوف: اہمیت و ضرورت، مبادی و مقاصد
- ❖ علمی و فقہی مضامین
- ❖ عملیات کی عصری صورتیں: شرعی فقہی تناظر میں
- ❖ غیر مسلم کے ساتھ مختلف نوعیت کے تعلقات
- ❖ فقہ البدعۃ فی الشریعۃ الاسلامیۃ (عربی)
- ❖ فقہ حنفی کے چند ذیلی مصادر اور ان کا اصولی جائزہ
- ❖ قتلِ مسلم، اسباب و موجبات، مسائل و احکام
- ❖ کبیرہ گناہ
- ❖ مبیع میں کمی زیادتی کا تحقیقی مطالعہ
- ❖ مروجہ حرام ذرائعِ آمدن اور ان سے متعلقہ شرعی احکام
- ❖ مسئلہ توحید و شرک
- ❖ مشائخ طریقت کے دربار میں
- ❖ مشترکہ خاندانی نظام
- ❖ معمولاتِ صالحین
- ❖ مقاصد شریعت: ایک اصولی جائزہ